CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

# ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

publiées par le
GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

NUMÉRO SPÉCIAL

***ACTES DU COLLOQUE EUROPÉEN DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME***

Strasbourg : 4-6 mai 1959

8

*Juillet-Décembre* 1959

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
13, quai Anatole-France, Paris (7e)

# ARCHIVES
# DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS


DIRECTION - REDACTION

**Groupe de Sociologie des Religions**

82, rue Cardinet, Paris, XVII^e^, Tél. WAG. 26-24

ADMINISTRATION

**Editions du Centre National de la Recherche Scientifique**

13, quai Anatole-France, Paris, VII^e^, Tél. INV. 45-95

C.C.P. Paris 90.61-11

VENTE ET ABONNEMENTS

à dater de janvier 1960

| | France et Etranger |
|---|---|
| Le numéro de 192 à 224 pages ..... | 22 N. F. |
| Abonnement annuel : deux numéros (*franco de port*) | 13 N. F. |

# SOMMAIRE

Pages

*Introduction* . . . . . 3

Gabriel LE BRAS. *Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale* . . . . . 5

Norman BIRNBAUM. *The Zwinglian Reformation in Zurich* . . . . . 15

Henri DESROCHE. *Messianismes et Utopies. Note sur les origines du Socialisme occidental* . . . . . 31

Roger BASTIDE. *Sociologie des missions protestantes* . . . . . 47

Dietrich GOLDSCHMIDT. *Zur Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland* . . . . . 53

Friedrich FUERSTENBERG. *Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem* . . . . . 71

Mario MIEGGE. *La diffusion du Protestantisme dans les zones sous-développées de l'Italie Méridionale* . . . . . 81

John HIGHET. *The Protestant Churches in Scotland : a review of membership, evangelistic activities and other aspects* . . . . . 97

J.P. KRUIJT. *The influence of denominationalism on social life and organizational patterns* . . . . . 105

Paul KRÆMER. *Research activities of the Sociological Institute of the Netherlands Reformed Church* . . . . . 113

P.H. VRIJHOF. *Some remarks concerning the parish as a social problem and as a topic for social research in the Netherlands after* 1945 . . . . 121

Emile LÉONARD. *Les conditions de la sociologie protestante en France* . . . . 125

Pierre LESTRINGANT. *Remarques sur l'évolution sociologique du Protestantisme français* . . . . . 139

F.-G. DREYFUS. *Premiers résultats d'une sociologie du Protestantisme en France* . . . . . 147

## *BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE*

Bulletin des périodiques . . . . . 159

Bulletin des ouvrages . . . . . 167

# INTRODUCTION

*ORGANISÉ par la Faculté de Théologie protestante et le Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg, le premier Colloque européen de Sociologie du Protestantisme s'est réuni à Strasbourg les 4, 5 et 6 mai 1959. Il réunissait 24 participants représentant 7 pays.*

*Comme il s'agissait d'une première prise de contact, le programme était à la fois très général et très divers. Il tendait à la fois à apporter un échantillonnage aussi vaste que possible des diverses recherches entreprises et à susciter une discussion sur les méthodes propres à la sociologie du Protestantisme. Le lecteur voudra bien garder présent à l'esprit ce double objectif en étudiant les communications rassemblées dans ce cahier. On ne pouvait certes attendre d'une confrontation aussi générale des conclusions très précises. Il n'en demeure pas moins que l'entreprise a révélé son utilité. Certaines communications ont un caractère « programmatique » et se bornent à indiquer les divers champs d'étude possibles et l'urgence de s'y engager. La nécessité d'une certaine coordination est manifeste. D'autres communications dressent un inventaire suggestif du travail déjà accompli. D'autres enfin posent le problème des méthodes et montrent que la sociologie du Protestantisme est encore incertaine sur ce point. Il ne saurait d'ailleurs en être autrement. Elle porte encore fortement — et légitimement — l'empreinte de ses fondateurs, souvent évoqués au cours du colloque : Max Weber, Trœltsch, Joachim Wach. Qu'elle soit historique ou empirique, qu'elle se préoccupe ou non d'apporter sa contribution à une éthique sociale évangélique (Evangelische Soziallehre) ou d'une sociologie pastorale, elle sait qu'elle ne saurait sans risque rompre le dialogue avec la théologie, car les groupes sociaux qu'elle étudie, les pratiques religieuses qu'elle classe et dont elle dégage la signification ont été informés ou motivés par certaines représentations et conceptions théologiques. La structure sociologique des groupes religieux, même si elle porte fortement la marque des structures sociales et culturelles*

*de la société globale, n'est jamais sans relation avec l'objet religieux lui-même dont la signification est élucidée par la théologie. Cette règle générale trouve une application particulière dans le Protestantisme, car les Eglises de la Réforme, nées d'un mouvement doctrinal, ont toujours continué à accorder une attention particulière à la doctrine elle-même et se sont efforcées de modeler leur constitution et leur organisation sur des exigences doctrinales ; des appellations telles que « Eglise de la Confession d'Augsbourg » ou « Eglises presbytériennes » sont significatives à cet égard.*

*Le colloque de Strasbourg n'a pas dépassé le stade de la prise de contact. Mais des jalons ont été posés pour la continuation du travail amorcé. Les membres du colloque considèrent qu'ils constituent l'embryon d'un* Groupe de Sociologie du Protestantisme, *naturellement ouvert à tous ceux qui, quelle que soit leur appartenance confessionnelle, ont fait du Protestantisme et des différents mouvements protestants, le centre de leurs recherches.*

*Un comité provisoire a été nommé et chargé de préparer un nouveau colloque sur un sujet plus précis. Il se compose de MM. J. P. Kruijt (Université d'Utrecht), D. Goldschmidt (Pâdagogische Hochschule de Berlin), N. Birnbaum (Université d'Oxford), F. G. Dreyfus (C.N.R.S.), R. Mehl (Université de Strasbourg). En outre le Dr. M. Miegge (Rome) a été nommé correspondant du Comité.*

*Nous avons l'agréable devoir d'exprimer notre gratitude à la direction des* Archives de Sociologie des Religions *et à celle du C.N.R.S. pour l'hospitalité qu'elles offrent si généreusement aux travaux du colloque de Strasbourg.*

Roger MEHL.
*Université de Strasbourg*

# RÉFLEXIONS SUR LES DIFFÉRENCES ENTRE SOCIOLOGIE SCIENTIFIQUE ET SOCIOLOGIE PASTORALE

LE titre de cette communication souffre d'une certaine ambiguïté. En effet, la sociologie est toujours une science, qu'elle ait pour objet la connaissance ou l'action. Ces deux termes conviendraient mieux dans notre annonce : disons, si vous le préférez, science pure et science appliquée. La différence n'est point dans la qualité, elle est dans la *finalité*. Puisque la sociologie est toujours une science, nous nous demanderons d'abord quel est son objet constant. Et puisqu'elle peut aboutir à ce que les hommes du moyen âge ont appelé *ars artium*, l'art suprême, la conduite des âmes, nous porterons notre seconde réflexion sur les applications pastorales.

## I

## LA SOCIOLOGIE COMME SCIENCE

La sociologie a pour objet la connaissance rationnelle des sociétés : structure et vie de chacune d'entre elles, rapports réciproques (nous disons souvent interaction) ; attaches sociales des principes sur lesquels chacune repose ; enfin, par la comparaison de toutes les sociétés, découverte de types, de causes et de lois d'une portée générale.

Tentons cette montée dans le domaine des sociétés religieuses, c'est-à-dire des groupes d'hommes dont l'organisation a pour origine et pour fin le sacré. Le premier palier sera l'analyse de chaque société religieuse, le second la sociologie du système religieux, le troisième la sociologie des religions.

### *A.* — Analyse de chaque société religieuse.

Si nous commençons par une analyse minutieuse c'est que la sociologie est une science de l'homme, de l'homme vivant et non une science des idées ou des règles ; elle a pour objet des réalités humaines dont aucune philosophie ne doit nous masquer ou colorer les contours. Cette analyse portera d'abord sur les plus petites unités, pour s'étendre progressivement jusqu'aux plus vastes et aboutir à la totalité. Je prendrai pour exemple le catholicisme, comme étant la plus

minutieusement organisée des sociétés religieuses. Et aussi, celle que, depuis 30 ans, j'examine par devoir professionnel et par curiosité personnelle. En choisissant mes exemples dans le catholicisme, spécialement en France, je ne veux que vous communiquer les fruits d'une expérience partielle. Il est bien entendu que chaque groupe religieux a des traits si particuliers que son analyse comporte des problèmes, des critères, des jugements originaux : cependant le plan de la recherche sera pour tous analogue. Il se décompose en deux temps : celui de la description et celui de l'explication.

***

La sociologie est d'abord une science descriptive : dans cette fonction, nous l'appelons sociographie et nous assignons à la sociographie un triple objet : la description de la structure, de la vie et des rapports externes de la société.

La description d'un groupe religieux — paroisse protestante ou catholique — doit être précédée par une étude générale de la communauté humaine. Toute société vit dans l'espace. Au lieu de s'enfermer dans le temps ou l'église — ainsi que nous l'avons fait naguère — nous devons situer le temple, l'église, dans le village ou la cité.

Aucun aspect du lieu ne doit nous échapper : en est-il un seul qui soit inutile à l'intelligence de l'état religieux ? La géographie nous révèlera les variétés de l'habitat, les facilités et difficultés de communication, c'est-à-dire les conditions du contact entre les hommes (et particulièrement entre pasteurs et fidèles) ; une démographie nominative nous apprendra l'origine, la stabilité, les occupations ; une économie humaine : le mode et le niveau de vie ; la structure sociale apparaîtra dans un tableau des autorités (châtelain, forgeron, instituteur) et dans les associations de toutes sortes (syndicats, mutualités, partis) ; la structure administrative, dans la composition de l'assemblée municipale et dans toutes les institutions publiques ; les travaux et les loisirs, les techniques et les plaisirs nous aideront à conjecturer la vie quotidienne des habitants ; le résultat des élections, leurs opinions probables ; ethnographes, psychologues et pathologistes scruteront leur civilisation, leur esprit, les historiens rassembleront ce qu'il faut savoir du passé, tous les événements mémorables, avec le seul souci de la contingence, sans philosophie ni sociologie.

C'est dans ce petit monde que nous allons considérer l'organisation religieuse. Quelle place tient-elle dans la société globale ? Faisons la carte de ses établissements : temples, écoles, hôpitaux ; observons de près ses ministres, dressons l'inventaire de ses moyens matériels, de ses associations. Comptons ses fidèles en marquant le partage des sexes, la pyramide des âges, la répartition professionnelle, la carte de l'habitat. Différenciation des personnes, coordination territoriale et cohésion sociale, permanence et mobilité des conditions dans la communauté nous rendent compte de la morphologie. Une fois connus les contours et les rouages, cherchons à comprendre le fonctionnement, c'est-à-dire la vie quotidienne de chaque groupe, de chaque autorité, les rapports entre les groupes, entre les autorités, entre groupes et autorités.

Essayons prudemment, après avoir analysé la structure, de mesurer la vitalité du groupe. Chaque religion, je l'ai dit, a ses critères et il serait ridicule de proposer des critères valables pour toutes. Mais il est permis de penser que les marques ordinaires du progrès ou du recul sont pour toutes identiques : courbe des effectifs et des moyens d'action, participation à la vie civile, valeur spirituelle, résistance aux pressions adverses, souci de réforme, esprit de conquête. Autant de longs chapitres que seuls des observateurs judicieux peuvent esquisser.

Pour m'en tenir aux effectifs et au catholicisme, combien la statistique — dont je ne cesserai de dire qu'elle est *une opération élémentaire de sociographie* — combien la statistique exige d'attention et de nuances. Qu'elle soit indispensable dès l'abord, les fantaisies courantes le prouvent : rappelez-vous les aphorismes sur la France catholique et la France athée. Religion nationale, affirment les uns, religion morte, répètent les autres. Tous ces extrémistes communient dans l'ignorance de la passion. Est-il si difficile de déterminer les signes d'appartenance, de choisir des critères de la pratique ? Nous avons proposé quatre genres — détachés, conformistes saisonniers, observants réguliers, dévots — et à l'intérieur de chacun, des espèces. Des enquêteurs officiels ou privés, ont rempli les états nominatifs, où, dans chaque paroisse, sont inscrits le sexe, l'âge, la profession, le quartier de chacun des membres de chaque catégorie. Ce qui a permis d'établir des cartes, des graphiques. Nous recueillons des observations sur la pratique privée, les usages domestiques. Enfin, nous avons cherché, par la connaissance des attitudes et des équipements religieux, des causes et des effets vraisemblables, à conjecturer la signification des actes recensés, la vigueur de l'attachement à la société religieuse. Les différences sont si profondes d'une région à l'autre que nous avons pu établir une carte où des groupes de départements ont une moyenne d'au moins 70% de pratiquants, d'autres groupes de 12 à 20%, nous avons appelé ces zones : A, B, C. Encore y a-t-il des différences à l'intérieur de ces zones. C'est vous dire que la notion de moyenne pour une nation ou une province me paraît peu scientifique. Il y a des situations locales dans des régions assez homogènes pour offrir un champ large à la sociologie. La différence est énorme selon la classe sociale, le sexe, l'âge : dans la région parisienne (et ailleurs), la proportion des pratiquants est 20 fois plus forte dans les professions libérales que chez les ouvriers d'usine ; pour l'ensemble de la France, on compte 7 femmes sur 10 pratiquants ; dans les régions de simple conformisme la plupart des enfants cessent de pratiquer après la première communion. La description nous révèle donc des situations générales, c'est-à-dire les problèmes d'une science.

Nous décrirons avec la même objectivité, sans préjugé actuel sur l'interaction, la place de la société religieuse dans la société civile et ses rapports avec les sociétés religieuses qui l'enveloppent ou qui l'avoisinent. Quelle est la situation et quelles sont les opinions politiques des fidèles ? Quelles sont les dimensions et les conditions de leurs familles ? Quel est leur comportement public et professionnel ?

S'il y a dans la paroisse d'autres religions ou confessions quels sont les rapports entre les ministres, entre les fidèles ? Y a-t-il des mariages mixtes, des rencontres dans les affaires, dans les associations ? Quels jugements porte-t-on sur les autres groupes religieux ?

Les détachés et même beaucoup de conformistes saisonniers forment la masse irréligieuse, qui est la plus importante en un grand nombre de communes. Quel est le chef d'esprit ou plutôt quelles sont les dispositions communes envers les églises de cette majorité extérieure ? Comment s'est opérée la séparation ? Il y a, aussi, une sociologie de l'irréligion. Elle a pour objet l'examen des déclins et des ruptures, des types d'attitudes et des rapports collectifs entre les séparés et la communauté fidèle. Son étude nous achemine présentement vers des domaines élargis de la sociologie des croyances officielles ou populaires, des contaminations, de l'athéisme.

Nous n'avons envisagé que la situation présente, celle des dix dernières années. Il sera indispensable de tracer une esquisse de l'histoire religieuse. *Toute société vit dans le temps.* Relevons, sans autre souci actuel que de constater et de poser des problèmes, les variations de la structure, de la vitalité, des rapports

externes. Par exemple : l'ancienne condition canonique de la paroisse, l'attitude des habitants pendant les périodes tranquilles et pendant chacune des grandes crises religieuses, les statistiques de la pratique, des vocations pastorales ou missionnaires, des formes de la piété. La sociographie historique a pour objet l'étude de toutes les sociétés religieuses, vives ou mortes, et il faut espérer qu'aucune d'elles n'échappera longtemps à nos études.

***

Jusqu'ici, nous nous sommes délibérément tenus à la description, à la sociographie. Nous n'avons abordé ni les causes ni les lois et n'avons demandé à la typologie que les termes indispensables à une classification des fidèles et des territoires. Abordons la véritable sociologie.

Le temps nous manque pour proposer une typologie, primaire et secondaire, des états de vie, des autorités, des confréries, de toutes les institutions du catholicisme. On en trouvera l'amorce dans nos *Etudes*, et dans leurs prochains compléments. Nous renonçons aussi à énumérer les analogies, synchronismes, parallélismes, liaisons et autres préalables d'une nomologie, qu'il faudrait longuement établir et qui déjà, nous apparaissent incontestables dans les relations entre l'Eglise séculière et les religieux, entre l'Eglise et l'Etat, entre temporel et spirituel.

Il nous paraît plus urgent d'avancer quelques réflexions sur la recherche des causes, c'est-à-dire des relations de dépendance entre phénomènes : « Expliquer, selon Durkheim, c'est montrer comment une chose participe d'une autre ou de plusieurs autres ». Mais nous ne pourrons séparer aussi radicalement les 3 chapitres : structure, vie, rapports, car ils sont étroitement enchevêtrés dans le jeu des causes.

Les structures s'expliquent d'abord par les principes mêmes de chaque religion. Une religion d'autorité se construit hiérarchiquement, une religion de l'esprit donne plus de champ à la communauté des fidèles. Chaque religion s'organise selon sa logique interne sur le fondement de ses livres sacrés, de ses traditions. Aux sociologues de haute valeur qui ont nié ou voilé ces prémisses, nous refusons sur ce point capital notre assentiment.

Mais tous les sociologues seront d'accord pour mettre en évidence l'action de la société séculière en tout pays : la structure d'une société religieuse dépend des circonscriptions civiles, du régime légal et surtout des relations de fait entre autorité séculière et autorité religieuse. Ce qui intéresse le sociologue, ce n'est pas l'administration, la législation, la politique : c'est l'effet qu'elles produisent sur la société religieuse. Tous les éléments de la puissance ecclésiastique dépendent pour une large part de l'Etat. L'Etat limite les ordres et les congrégations, la fortune ecclésiastique, la liberté même du choix des évêques. Il offre des modèles que la société religieuse imite ou repousse.

La vitalité, elle aussi, dépend dans une large mesure de la société civile. Comment expliquer, par exemple, les différences de la pratique selon la région, la classe, le sexe, l'âge ? Nous l'avons tenté en de nombreux articles et chapitres. Les attitudes de classe s'expliquent par des intérêts économiques, des positions idéologiques, des conditions de travail et d'encadrement : un ouvrier d'usine a peu d'occasion et de temps pour se tourner vers Dieu et ses saints ; son milieu adhère, en général, à des doctrines et à des partis peu religieux ; l'Eglise lui apparaît comme une institution bourgeoise alliée de la classe adverse, opposée à son émancipation. La psychologie collective nous aide à comprendre l'assiduité religieuse des femmes, émotives, expansives, souvent éduquées par des religieuses

et dont l'Eglise est le lieu du rassemblement régulier. Si les enfants fréquentent l'Eglise, la foi des parents l'exige, mais l'usage la confirme, comme il mettra obstacle en pays infidèle. Les pressions sociales jouent un rôle primordial dans toutes les attitudes : la coutume, la mode, l'exemple ou l'action des autorités politiques, sociales, religieuses. Tous les facteurs que nous avons énumérés dès le préambule jouent en quelque manière : il n'est pas un facteur de la civilisation qui n'ait une action sur la vie religieuse : les idées, les usages sont bouleversés par les livres et par la presse, par toutes les occasions et tous les moyens de circulation. On observera de près tous les indices d'une simple soumission à la coutume et d'une adhésion réfléchie, toutes les conséquences du contact avec des étrangers au groupe, tous les souffles du dehors qui ébranlent la pratique ou la foi.

En revanche, la société religieuse exerce sur les structures et la vie des sociétés civiles une action qui se traduit en tout domaine : usages courants, mœurs, politique, économie. Cette action — puissante ou médiocre — doit être appréciée sans jugement de valeur, toute passion exclue, selon un plan très détaillé que l'on trouvera dans de nombreux questionnaires. Par exemple, la famille est en étroite dépendance des préceptes et des interdits religieux : forme, condition, caractère du mariage ; natalité, relations entre les divers membres de la famille, régime des biens. Les règles juridiques et morales sont faciles à connaître ; les faits qui intéressent les sociologues se présentent avec des degrés variables de certitude et l'interprétation du facteur religieux reste conjecturale. Cependant la statistique des unions libres, des divorces, des naissances offre des éléments fermes et qui laissent voir d'incontestables influences qui, elles, échappent au calcul mathématique.

Dans les pays de religion mixte, les sociétés religieuses peuvent exercer les unes sur les autres une influence de nature variable, avec souvent des variétés locales : le voisinage peut accentuer les oppositions ou favoriser les contaminations. Il m'a semblé qu'on en peut voir des exemples en France.

Dans toutes nos explications, on a pu sentir le poids de l'histoire. Certes, l'histoire pose plus de problèmes qu'elle n'en résoud. Mais elle nous suggère beaucoup de solutions. Bien des situations générales et locales s'éclairent si l'on évoque les luttes anciennes, les troubles de la Réforme, du Jansénisme, de la Révolution, des lois laïques et, en sens contraire, missions du XVIII[e] siècle, insurrections contre-révolutionnaires ; plus simplement influence favorable ou néfaste du clergé, des établissements monastiques, des confréries, des écoles. Dans cette fonction, l'histoire n'a plus à expliquer les sociétés du passé, mais à expliquer le présent par un passé qui peut remonter au paléolithique.

### *B.* — Sociologie du système religieux.

Tous les groupes qui constituent la société religieuse sont unis par un système commun : discipline intérieure, code des devoirs sociaux, relations supranaturelles. Ici encore, il est nécessaire de décrire avant de tenter l'explication.

Au commencement, le supranaturel. Le fondement de toute religion est le *corpus* dogmatique : ensemble de représentations communes ou de vérités révélées. Dans les grandes religions s'établissent des définitions obligatoires, dont il faut distinguer les doctrines qui n'engagent que leurs auteurs. Par le culte public, régularisé en liturgies, les fidèles sont mis en rapports officiels avec les puissances cachées : toutes les formes de ces rapports, y compris la musique et le chant, sont de notre domaine.

Comme ils sont membres de sociétés civiles (qui se confondent chez les archaïques ou dans l'Islam avec la société religieuse) leurs conduites sont dictées par leurs croyances et par les autorités qui en ont le dépôt. Et aussi leur vision du monde — c'est-à-dire de l'humanité, de la société, de la Puissance : pessimisme ou optimisme ; conception des groupes naturels, politiques, sociaux ; position devant l'autorité, la richesse, les prestiges.

Enfin, les prescriptions et interdits sont codifiés dans des institutions juridiques, dans la discipline canonique.

Ainsi, la sociologie des systèmes religieux se meut dans trois secteurs : le groupe fermé des fidèles, la société civile à laquelle ils appartiennent, l'Au-Delà.

Chacun de ces éléments du système exerce la curiosité du sociologue.

Dans quelle société se formèrent ces dogmes ? Même pour le plus orthodoxe et le plus convaincu des croyants, il y a un problème d'origine et d'expression : sous quelles influences, pour répondre à quels besoins collectifs intervient telle ou telle définition ? Et quel sens les termes de cette définition peuvent-ils avoir dans le milieu des définisseurs (le langage étant, lui aussi, un fait social) ?

Les règles sociales sont déterminées en fonction des communautés civiles où s'est installée la société religieuse. Certes l'homicide, le vol, le mensonge, sont des fautes réprouvées par toutes les grandes religions (et par la plupart des religions, encore que certaines fassent plus de place aux rites qu'à la morale). Mais la composition du catalogue des péchés et des peines dépend de l'importance que donnera une société guerrière, paysanne, commerçante aux infractions et de l'urgence d'une répression sévère.

Quant à la liturgie, j'ai eu l'occasion de signaler dans les Mélanges dédiés à notre regretté doyen de la Faculté de théologie catholique, Mgr Andrieu, quelques-unes de ses correspondances aux usages du Siècle et quelques-uns de ses effets sur la vie sociale.

Pouvons-nous aller plus loin, pénétrer dans la vie intérieure et déceler des états communs d'adhésion ou de refus au système ?

Sans doute quant aux conduites, mais si la statistique des fautes publiques nous est connue, si la tenue morale d'une population est sujet d'observations précises, le rôle de la religion, moteur et frein, ne peut être que présumé.

Nos recherches sur les dévotions dans le catholicisme (et ailleurs) pourront nous éclairer. Selon qu'elles s'adressent à Dieu ou à ses saints, qu'elles attestent la piété vraie ou l'espérance magique, qu'elles revêtent une forme contemplative ou commerciale, nous serons portés à leur attribuer des significations variées.

Enfin la vigueur de la foi semble révélée par les sacrifices consentis, la conformité avec les exigences morales, la piété constante.

Montons au plus haut degré : la sociologie des religions.

### *C.* — Sociologie des religions : science comparative.

Le sociologue a l'ambition de s'élever jusqu'à la connaissance du plus grand nombre possible de religions pour aboutir à une sociologie générale des religions. En fait, aucun sociologue ne connaît parfaitement aucune religion, aucun ne domine à la fois les doctrines, les rites, les disciplines *et tout leur développement historique*. Même les plus grands, un Max Weber, un Joachim Wach, n'ont pu atteindre que des secteurs restreints de quelques religions. Une véritable sociologie

des religions ne sera possible que dans plusieurs siècles, après de gigantesques travaux. Cependant, dès aujourd'hui, quelques réflexions peuvent être raisonnablement proposées.

Une typologie provisoire des formes de l'ascétisme, des détenteurs de l'autorité, des relations constitutionnelles entre les sociétés religieuses et les sociétés profanes, des rencontres entre religions, qui peuvent aboutir à ces prodigieux syncrétismes dont s'occupe notre collègue Bastide a été entreprise par de bons auteurs. Je pense que la distinction de types primaires (quasiment universels) et de types secondaires (soumis aux variations du temps) faciliterait et assouplirait la recherche.

L'explication de ces types et de tous les faits sociaux qu'ils englobent — ce que nous appelons pompeusement étiologie — nous porte à la plus délicate des psychologies collectives. Comment expliquer l'apparition, la permanence des vocations multiples au renoncement, à la fuite du monde, les options entre l'érémitisme et le cénobitisme, dans des sociétés aussi profondément différentes que celles de la Chine, de la Syrie et de l'Espagne ? Lamaseries, zaouias, monastères, j'ai cherché, en de nombreux voyages, à saisir non seulement les analogies d'organisation, mais encore celles de l'idéal et les conditions sociologiques de ces rassemblements, de cette aspiration au divin par le dépouillement de l'humain. Besogne trop écrasante pour un enquêteur, pour une équipe. D'autant plus écrasante qu'elle suppose, je le répète, la connaissance de toutes les religions vives et mortes, sous tous leurs aspects et dans toute leur histoire et que, à la différence de la phénoménologie qui se borne temporairement à la description humaine du phénomène religieux, la sociologie cherche toutes les explications, y compris l'explication génétique.

Déjà, l'explication fragmentaire des phénomènes autorise à formuler quelques relations constantes, nous n'osons point écrire : des lois. S'il est vrai, cependant, que dans tous les pays du monde, les mouvements de populations ébranlent les sociétés religieuses, que le transfert des ruraux dans les villes ruine très souvent la pratique et bientôt la croyance ; s'il est vrai que la tentation ordinaire des communautés ascétiques est la conquête corporative des éléments de la puissance — autorité, richesse, prestige — s'il est vrai que la décomposition d'un système social favorise la religion personnelle, que la religion personnelle suscite ces faits sociaux que sont les clans mystiques et les fondations privées ; que l'orthodoxie soulève toujours des contradictions, des courants contraires de rigorisme et de laxisme ; que les poussées d'individualisme aboutissent souvent à des organisations rigides ; que la secte finit par imiter le groupe dont elle s'est détachée, que centralisation et autonomies progressent de pair, qu'entre spirituel et temporel, entre la tête et les membres (dans les religions hiérarchiques) se poursuit un perpétuel échange dialectique ; s'il est vrai que nous pourrions prolonger cette liste jusqu'au crépuscule, dira-t-on que la sociologie est incapable d'aboutir aux généralités, que le terme de nomologie serait trop ambitieux, pour la raison que seuls la mathématique et l'Enfer ont des lois ?

Nous venons de tracer un programme de sociologie religieuse tout scientifique sans aucune référence à l'action. Demandons-nous quels peuvent être les rapports de cette science désintéressée avec la science pratique de la pastorale.

## II

## LES APPLICATIONS PASTORALES

Dans le vaste panorama que nous avons évoqué, nous entrevoyons des secteurs qui intéressent en commun le sociologue pur et le pasteur, d'autres qui ont un intérêt purement scientifique, enfin des horizons qui ne peuvent attirer que les pasteurs. De ces trois régions que je vais successivement parcourir, une seule nous retiendra quelques minutes, la troisième qui est la seule dont nous n'ayons encore rien dit.

### *A.* — Tronc commun.

Nous avons reconnu un vaste secteur commun. Toute la sociographie (c'est-à-dire toute la part descriptive) est indispensable au pasteur militant comme au savant désintéressé.

L'expérience d'une assez longue vie m'apprend que très rares sont les autorités religieuses qui ont une connaissance rigoureuse de la communauté qu'elles dirigent. Les statistiques leur sont en général étrangères : je pourrais en donner des preuves innombrables et stupéfiantes dans le catholicisme, le bouddhisme ou l'Islam. Même les états d'esprit, les courants du Siècle, beaucoup plus importants que les chiffres, échappent souvent à des pasteurs trop séparés de la masse et dont la formation a été trop exclusivement théologique. Or, comment organiser, comment conduire avec raison une communauté dont on sait mal les effectifs, la composition, les dispositions communes ? Toute la sociographie est aussi nécessaire au pasteur qu'au pur savant.

### *B.* — Surplus de la sociologie pure.

La sociologie — générale et religieuse — est donc un lieu de rencontre pour sociologues purs et pasteurs. Mais ils ne font ensemble qu'une partie du chemin. Il y a des secteurs qui n'intéressent point nécessairement le pasteur, il en est d'autres où sa curiosité peut être moins exigeante, il en est, disons-le tout net où il ne s'avancera qu'avec une prudence que lui commande rationellement sa foi.

Un pasteur, quelle que soit la religion qu'il sert, n'est pas ordinairement comparatiste. Il peut ignorer le shinto et le totémisme, il n'a point le temps, l'érudition, la vocation d'un sociologue des religions. Autant demander à un premier violon de composer une symphonie. La sociologie des religions est une science réservée à quelques spécialistes, auxquels très rares sont les pasteurs qui ont le loisir de s'agréger.

Même dans l'analyse de sa religion, le pasteur pourra limiter l'investigation historique, borner la typologie aux exigences du ministère. Chrétien, il est bon qu'il réfléchisse sur les liturgies chrétiennes. A-t-il besoin d'en connaître les types et pour mieux saisir l'Occident, de savoir dans quelles sociétés s'est composé le Pontifical romano-germanique ?

Enfin, sa profession de foi lui interdit de réduire le sacré au profane. Que

penserions-nous d'un docteur de l'Islam qui expliquerait les principes du Coran par les aventures des tribus du désert, que penserions-nous d'un chrétien qui tiendrait le Nouveau Testament pour une sécrétion des communautés juives ? Il faut avoir la loyauté, l'intelligence, quand on se dit membre d'une société religieuse, d'exclure une explication naturelle du supranaturel.

### *C.* — Sociologie pastorale.

Un très large secteur est réservé à la pastorale. Cette science vise à adapter les structures et l'action aux besoins ou exactement aux fins de la société spirituelle. Ce que je vais dire du catholicisme vaut pour toute religion.

Par la sociologie générale et par la sociologie religieuse, l'autorité religieuse découvre les exigences de structure, les réformes opportunes, qu'il s'agisse d'administration, de personnel, ou de bâtiments.

Nos divisions ecclésiastiques, par exemple, remontent au Moyen Age. Depuis six siècles, la carte des diocèses n'a guère changé : sur les 87, 4 seulement sont postérieurs au pontificat de Jean XXII (mort en 1332) ; la carte des paroisses rurales est encore plus archaïque. En d'autres termes, le réseau du ministère est conçu à l'usage de la société de Philippele Bel, peut-être même de Charlemagne. Point n'est besoin de la sociologie pour constater cet anachronisme. Mais s'il s'agit d'adapter à la société nouvelle les circonscriptions, c'est bien de sociologie qu'il s'agit. Quand M. Boulard cherche à délimiter des zones humaines en tenant compte des cadres de la société civile, des courants de circulation, de l'esprit des populations, quand un institut néerlandais fait des pronostics d'habitat pour implanter des églises, des écoles, des hôpitaux, il semble qu'il s'agit de sociologie.

Même problème pour la répartition et le choix des ministres de toute religion. Lieu, nombre, qualités requises : tout dépend, raisonnablement, de la distribution sociale et de la mentalité collective, que nous apprend le sociologue.

Ce qui compte davantage : le pasteur connaissant la société où il vit saura réformer son ministère et son magistère.

La sociologie l'oblige à se rappeler qu'il a devant lui une société d'hommes et non seulement des chaises ou des bancs occupés. Selon la composition de cette société, selon ses travaux, sa formation, ses caractères, les thèmes, les expressions auront une résonance diverse. Vérité des plus élémentaires, mais qu'il est vain de professer si l'on ne dispose pas de méthodes propres à en tirer les conséquences, qui sont les méthodes de la sociologie et de la psychologie. Seuls prennent contact avec leur auditoire, avec leurs ouailles, les pasteurs qui pratiquent, souvent sans le savoir, ces observations méthodiques. La psychologie sociale, qui est, à mon avis, la branche de la sociologie religieuse dont nous avons surtout à nous préoccuper, est aussi la branche dont le pasteur se préoccuperait avec le plus de profit. Ce sont des sociétés nouvelles qu'il évangélise en 1959. Et c'est une communauté à la fois traditionnelle et neuve qu'il travaille à constituer. La sociologie lui donnera un sentiment fort de cette communauté. Elle lui révèlera aussi le monde du dehors, qu'il aspire à conquérir, une sociologie de l'athéisme, de l'indifférence, de la paresse religieuse qui est aussi nécessaire qu'une sociologie de la société des fidèles.

Nous avons mis à un rang secondaire, pour le pasteur, la sociologie de son système religieux. Lui sera-t-elle indifférente, non seulement pour sa culture, mais pour son ministère ? Des laïcs instruits ou curieux l'interrogent sur les définitions dogmatiques. Il saura reconnaître le sens profond, dans les mots qu'a fournis la société. De son propre mouvement, il réfléchira sur l'essentiel et

l'accidentel, dans la liturgie, dans la discipline, c'est-à-dire sur l'ampleur des adaptations possibles ou désirables qu'il réalisera ou dont il suggérera la réalisation selon les droits que lui confère son statut.

## CONCLUSIONS

Nous pouvons maintenant tenter de définir les rapports entre la connaissance et l'action, entre la science et la pratique.

Un pasteur ignorant de la société où il vit est un aveugle conduisant des aveugles. Ils ne tomberont point toujours dans l'abîme, parce qu'il y a des sociétés sans abîmes, des hasards qui écartent des abîmes : le risque sera permanent et il se réalisera quelque jour. Le pastorat crée une relation permanente étroite, entre un homme et un groupe. Une action intelligente suppose connaissance précise du groupe et de soi-même et des liens imaginables. Cette connaissance, beaucoup de pasteurs la possèdent sans avoir suivi des cours de sociologie. Ils font de la sociologie sans le savoir : une étude scientifique ne fera que les perfectionner, eux-mêmes perfectionneront la science.

Car c'est une seconde conclusion que je voudrais vous soumettre. La sociologie telle que je la conçois progressera par le concours des professionnels et des pasteurs. Seuls les pasteurs détiennent les archives, seuls ils gardent les secrets du for interne, et ils sont les mieux placés pour comprendre beaucoup d'attitudes. Puis-je ajouter que, par profession, le sociologue est leur guide dans la description et dans l'explication ? Son rôle propre n'est point de porter des jugements de valeur, de conseiller une action pastorale. Pour ma part, j'ai toujours marqué les barrières entre la science pure et la pastorale, la recherche désintéressée et l'application. Ni le pasteur ne restreindra le plan de recherche ni le chercheur ne se préoccupera des conséquences. Du moins ne le ferait-il qu'en changeant de rôle, en devenant conseiller. C'est un grand problème dans beaucoup de religions que l'étendue de cette participation à la conduite de la communauté.

Le pasteur peut faire avancer la science et la science peut faire avancer le pastorat. J'ajouterai une troisième conclusion. Un pasteur qui compterait sur la seule sociologie pour la conversion ou l'élévation d'un groupe humain méconnaitrait la distance du profane et du sacré. On ne peut point confondre les recettes magiques avec les conditions élémentaires d'une action intelligente. Nous ne le répéterons jamais assez : la religion véritable est une expérience personnelle. Parce qu'elle est vécue au sein d'une communauté, soutenue ou contrariée par une communauté, le pasteur voudra connaître les ressorts de cette communauté qui agissent sur la foi, les mœurs et la pratique. Le plus impie des sociologues souscrirait à ces conclusions. Le plus impie, s'il est simplement raisonnable. Un pasteur sociologue a ce privilège d'unir en sa personne — sans vanité comme sans fausse modestie — la raison et la foi.

Gabriel Le Bras.
*Université de Paris*

# THE ZWINGLIAN REFORMATION IN ZURICH [1]

## I

### THE PROBLEM

ALTHOUGH the theological and ecclesiastical distinctiveness of the Zwinglian Reformation in Zurich (1519-31) has been recognised (2), its historical significance has often been overlooked or minimised (3). Zwingli developed his own conception of the Reformed faith and church in partial opposition to Luther, and in conflict with the extremely articulate and active Zurich Anabaptists, who claimed legitimation from Zwingli's early teachings. The influence of the Zurich church by the middle of the 1520s extended to all of south German Protestantism (4); Calvin's Geneva was profoundly affected by it (5); Anglicanism and Puritanism (through Bullinger, Zwingli's successor in Zurich) bore some of its

---

(1) I am indebted to the American Philosophical Society and the Central Research Fund of the University of London for grants in aid of these researches. I have reported on some of them in my doctoral dissertation, « Social Structure and the German Reformation », Harvard University, 1958 (prepared with the support of a Pre-doctoral Fellowship of the Social Science Research Council). I also wish to thank Professor Joseph Lortz for introducing me to Reformation studies, and Dr. Paul Guyer for placing at my disposal his list of members of the Zurich Council, 1515-40. I am also indebted to Professor L. van Muralt (Zurich) for valuable advice. I am also greatful to Dr. Werner Schnyder for correcting a number of mistakes in an earlier version of this paper.

(2) There has been something of a renaissance in Zwingli studies, recently: see R. PFISTER, « Die Zwingli Forschung seit 1945 », *Archiv für Reformationsgeschichte*, xlviii (1957), pp. 230-40.

(3) Ernst TRŒLTSCH, (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen, Ges. Schriften*, I, Tubingen, 1919) hardly mentions it; Max Weber dismissed it as of but transitory historical importance, (*Die protestantische Ethik u. d. Geist des Kapitalismus, Ges. Aufstäze z. Religionssoziologie*, I, Tubingen, 1920, p. 84). With his usual perspicacity, Professor Tawney has seen that it cannot be dismissed so lightly; *Religion and the Rise of Capitalism*, (Pelican Edition), London, 1938, pp. 104 and 114-15. The brilliant essay by Franz Borkenau, « On Lutheranism », *Horizon*, III (1944), pp. 162-76 ought also to be mentioned in this connection.

(4) W. KOHLER, *Zwingli u. Luther*, I (*Quellen u. Forschungen z. Reformations-geschichte*, VI), Leipzig, 1924 and II (*QFRG*, VII), Gütersloh, 1953, deals with the political and ecclesiastical ramifications in this area of the sacramental controversy. His *Zürcher Ehegericht u. Genfer Konsistorium*, I-II, (*Quellen u. Abhandlungen z. Schweizerischen Reformationsgeschichte* VII, X), Leipzig, 1924-42, depicts the influence of the Zurich Church on the organisation of the neighbouring ones.

(5) KOHLER, *Zürcher Ehegericht etc.* and. J. MCNEIL, *The History and Character of Calvinism*, N.Y., 1954.

traces (6). But for our understanding of the Reformation, Zwinglianism has a rather special importance, independent of the question of the direct influences it exerted and of the indirect lines of ecclesiastical descent from it. The Zwinglian Reformation poses, in small but critical compass, a sociologcal problem touched upon by much of the modern historiography of the Reformation : the question of the relationship between capitalism and early Protestantism.

Zwinglianism, with its radically anti-sacramental doctrines, its initial emphasis on popular participation in Church government (however modified by Zwingli under political pressures), and above all its ethical attitude to the profane world of work anticipated, in important respects, those Calvinist doctrines described by Max Weber as indispensable to the emergence of that complex of ideas, aspirations, and anxieties he designated as the capitalist spirit (7). This is not the place to rehearse, yet once again, the controversy over Weber's thesis. Weber himself said that he had not proposed to substitute, in his words, a one-sided idealistic interpretation of history for an equally one-sided materalistic one. And, it will be recalled, Weber dealt primarily with the seventeenth century variants of Calvinism. But if the Zurich Reformation enables us to see some of the components of Calvinism in *statu nascendi*, an investigation of its social context may allow us to consider anew the connection between capitalism and Protestantism.

The view that the special characteristics of Swiss Protestantism in general, and of the Zurich Reformation in particular, were shaped by the republicanism of the Swiss cities is familiar. We find it in Ranke (8), in the latest survey of the subject (9) (by an authority on Zurich) and in the recent volume of the CMH (10). But this view clearly raises questions rather than answering them. The constitutions of the Swiss cities in fact differed ; some were more, others less, oligarchic (11). And the formal political institutions of the republics, as well as the factual balance of power within them, were legacies of centuries of social conflict. Zurich had, throughout the latter half of the fifteenth century, experienced violent political struggles : these were produced largely by the opposition of artisanry to patriciate (12). The Reformation, too, was accompanied by the conflict of social strata — but we cannot, here, speak of a simple opposition between artisanry and patriciate ; each was rent by internal divisions of various kinds. And to this complex and changing system of alignments was added the complication of the relationship between town and countryside. Rather than considering the general characteristics of the society in which the Zwinglian Reformation occurred, therefore, we should do well to relate it to the specific pattern of social conflict of which it was, at once, the expression and the partial resolution.

---

(6) H. KRESSNER, *Schweizer Ursprunge des anglikanischen Staatskirchentums, Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte*, CLXX, Gütersloh, 1953 ; C.H. GARRET, *The Marian Exiles*, Cambridge, 1938.

(7) WEBER, *op. cit.*

(8) L. v. RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter d. Reformation*, (edited by P. Joachimsen), III, München, 1925, pp. 43 ff.

(9) L. v. MURALT, « Die Reformation », *Historia Mundi*, III, Bern, 1957, p. 69.

(10) G. RUPP, « The Reformation in Zürich, Strassburg and Geneva », *C.M.H.*, III, 1957, pp. 96-7. (Rupp does suggest that the cities differed from one another, socially).

(11) L. v. MURALT, « Stadtgemeinde u. Reformation i. d. Schweiz », *Zschr. f. Schweizerische Geschichte*, X (1930), pp. 349-84.

(12) K. DANDLIKER, *Geschichte d. Stadt u. d. Kantons Zürich*, I, 1908 ; P. GUYER, *Die soziale Schichtung d. Bürgerschaft Zürichs v. Ausgang des Mittelalters bis* 1798, Zürich, 1952.

## II

## ZURICH'S SOCIAL STRUCTURE ON THE EVE OF THE REFORMATION (13)

By 1519, Zurich had had a generation of relative political stability after the violent conflicts of the late fifteenth century. In these, a group of newly wealthy gild masters had challenged the previous ruling elite. They sought, further, to limit the autonomy of the countryside. Peasant and patrician had joined the artisanry in a counter-attack on the the new elite, whose wealth had been won in trade. In the ensuing struggles, these last two eventually made common cause to the permanent disadvantage of the patriciate. And the peasantry was soon opposed, in turn, by all the urban strata.

The constitution of 1498, the outcome of these conflicts, enabled the artisan gilds to dominate the state. It did not follow that the artisans did so. Rather, the politically important gildsmen were often those wealthy masters whose bid for a near monopoly of power had been unsuccessful, but who were able to manipulate the constitution to their own advantage. Indeed, they effected a partial rapprochement with the remaining patricians, whom they joined in the state service and as officers in Zurich's army. The artisanry now saw itself governed by a unified political élite, despite all the fissures within the latter. The process of rapprochement between burgher and patrician in fact could not be completed. The Reformation was to divide all these strata (and the omnipresent peasantry) and to recombine them in a series of transient camps ; the period of relative political stability ended in 1519.

The total population of the state of Zurich in 1519 was some 60,000 (14). Of these, 50,000 lived in the countryside ; 5,000 in the two town of Winterthur and Stein am Rhein ; 5,000 in Zurich itself. (The great German cities of the era were five or six times the size of urban Zurich). The number of male citizens in 1529 was, according to the military rolls of the City, 923. There were some 200 places in both the Great and Small Council of the government ; theoretically, every citizen had a high chance of holding office (15). Participation in government no doubt involved a higher proportion of the citizenry than elsewhere, but it was nonetheless limited. This discrepancy between theoretical possibility and factual restriction may very well have acted as a political irritant, the more so because in a small city politics were of necessity far more visible than in a large one. For the moment, we need only note that a system which in the city was at least formally representative exercised authority of a far more arbitrary sort in the countryside : the government of the city was identical with the government of the state, despite a certain rural local autonomy.

Since the middle of the fifteenth century, the economy of Zurich had undergone

---

(13) This section rests on a number of sources, which are cited in connection with specific points in the text.

(14) W. SCHNYDER, *Die Bevölkerung d. Stadt u. Landschaft Zürich vom* 14. *bis* 17. *Jahrh.*, (*Schweizer Studien z. Geschichtswissenschaft*, XIV, 1), Zürich, 1925.

(15) P. GUYER, *Verfassungszustände der Stadt Zürich im* 16. 17., 18. *Jahr.*, Zürich, 1943. I have found both of Guyer's works invaluable in preparing this essay.

some striking vicissitudes (16). Decisively defeated by the Confederates, in 1446 the city lost much of its population and wealth. The silk weaving industry disappeared. In 1440 the depleted gilds of woollen weavers and linen weavers, merged into one. This was a radical *caesura* in Zurich's development ; by 1500 the economy had been set upon another basis. Zurich was now a city whose wealth derived primarily from trade ; it took iron ore from the north-east of Switzerland and exchanged this for salt, grain and manufactured goods obtained via Basel — and for wine, imported and home-grown. One of the most important local industry of the new period was that of the smiths : weapons were in demand. Further, cotton wool was being produced in the city for export. And we obtain a hint of some sort of industrial development when we note that of 435 foreigners naturalised by the city between 1500 and 1530, 232 at least, were artisans (17). The publicans, meanwhile, were favoured by Zurich's position as a crossroads and by the constant Confederate political gatherings within it.

Our understanding or Zurich's economy in 1519, however, would be incomplete did we not consider two factors absent in the German cities of the time : the direct exploitation of the countryside by the city, and the revenues from mercenary service. All the urban strata profited from the former : the political strength of the city depended largely upon the military uses of the peasantry, and direct control of its sources of agricultural supply was an advantage to any city. In the latter half of the fifteenth century, peasant resistance forced relaxation of urban efforts to restrict the rural expanson of the crafts ; significantly, rural mercantile activity was successfully limited. We see, then, that the chief beneficiaries of this relationship to the countryside were certain urban social groups. These were not landlords. Most of Zurich's peasants were holders of hereditary feudal tenure in their land, but they had considerable autonomy with respect to the disposal of it. They were those urban notables who administered monastic lands, who represented the state in its rural jurisdictions, and who held mortgages on peasant holdings or who had bought the rights to specific Church tithes.

The revenues from mercenary service, again, were of more importance to some urban groups than to others, namely to the patricians whose rural incomes were insufficient for a patrician style of life and to those offspring of artisans and merchants who, schooled as officers in the state forces, found mercenary life congenial. The city's casual labour force and the surplus rural male population elisted under these Swiss *condottieri* for obvious reasons (18). This sort of private military entrepreneurship must be distinguished, of course, from those state treaties which sent Zurich contingents into foreign wars to benefit the public treasury, although these funds too were eventually redistributed. (State office holders must have profited considerably ; they, with the army officers, of course belonged to the city's political élite). It is clear that the foreign payments made to Zurich notables not alone for services rendered but for services anticipated constituted both an important source of income for the urban elite and a political issue of the first order.

---

(16) H. Amman, « Untersuchungen u. d. Wirtschaftsstellung Zürichs im ausgehenden Mittelalter », *Zschr. f. Schweizerische Geschichte*, XXIX (1949), pp. 305-56 ; P. Keller, « Grundzüge einer Zürcher Wirtschaftsgeschichte », Zürcher Volkswirtschaftliche Gesellschaft, *Zürichs Volks- und Staatswirtschaft*, Zürich, 1928, pp. 113-151 ; J. Maliniak, *Die Entstehung d. Exportindustrie u. des Unternehmerstandes i. Zürich i, XVI. u. XVII. Jahr.*, (*Zürcher Volkswirtschaftliche Studien*, II) Zurich, 1913.

(17) Guyer, *op. cit.*, p. 77.

(18) G. Gerig, *Reisläufer u. Pensionsherren in Zürich*, 1519-32 (Schweizer Studien z. Geschichtswissenschaft, N.F. XII), Zürich, 1947, p. 32. Gerig's monograph is a most useful discussion of the entire mercenary problem in the period of the Reformation.

At first sight, therefore, Zurich does not look like a centre of the new capitalism. There were no great local money houses, manufactures were not of the scope of Augsburg's textiles (there was little sign of a local industrial proletariat), the merchants (who did not even have their own gild) hardly operated on the scale of those in southern Germany. Rural revenues, income from state and mercenary service met the economic requirements of many whose energy and advantages, elsewhere, might have led them into mercantile and entrepreneurial activity. Yet we cannot describe Zurich as either backward or provincial. The ore trade and the smithies, with textiles, brought some important aspects of early modern trade and manufacture to the city. More important still, it had an intangible but perhaps inestimable advantage with respect to the possibilities for economic development : the radical discontinuities in its economic history just prior to 1500 meant that fixed and traditional economic values could not develop among important sections of the populace. Augsburg, too, it will be recalled, had a rapid and discontinuous development from the fifteenth century onwards ; possibly the two cities were not as dissimilar as appearances might initially suggest.

The changes in the economy had visible effects on the entire social structure. The patriciate, composed of *rentiers* — some of them of mercantile origin — had to share its élite social status with new men, often still active in trade, and frequently of artisan origns, who remained in the artisan gilds. This was the great period of Zurich *Junkertum*, when parvenus adopted patrician manners and promptly pushed the old families from their previous monopoly of state office and military leadership. The city's new élite, then, was a fusion of old and new elements — these differed not alone in past family origins but in their present economic activities. Despite their temporary mutual accommodation, a certain conflict of interest and value persisted between them, and this was not without influence in the Reformation. Meanwhile the ordinary artisanry was confined to routine economic tasks. It, too, was divided : there were traditional trades and crafts (barrelmakers and bakers, for instance) and newer or technically developed occupations (smiths and printers), native Zurichers, immigrants from other cities, and recruits from the countryside. And although the average opportunities for accumulation were low, some were better placed in this respect — though not, apparently, journeymen in the newer and more capitalised crafts. To the artisanry's almost instinctive distaste for the patriciate was added its resentment of new wealth. But it retained enough in common with the bearers of the latter, who were much more closely connected with their workaday world, to join them, initially, in the struggle over the Church.

This was fought out within the City Council, which consisted of a Large Council, its members elected for life by the gilds, and a Small Council, half designated by the Large Council from its own ranks, and half named by the gilds (19). (The patricians in the Konstaffel were, in both places, allocated a special if limited number of seats). The Small Council served for a year ; when the Large Council met, as it did to decide important questions, it sat with the former. Finally, there was a Secret Council, which consisted of the two mayors (life councillors who led the Small Council), four gild representatives with watching briefs, two treasurers and the administrator of the city's cloister estates. Life memberships in the Large Council, the frequent renewal of membership in the Small Council, the reservation of election rights within the gilds to officers, appointements to state offices from a limited circle, all suggest that the govern-

(19) GUYER, *op. cit.*

ment of Zurich was oligarchic. The Small Council, indeed, met four times weekly — no ordinary artisan could devote that much time to the state. When the citizens of Zurich referred to their councillors as « My Lords », it is clear that they did so with good reason.

By 1519, the state was agitated by the one issue which reflected its basic political tensions : foreign pensions and mercenery service (20). Not only did the artisanry resent the inequitable distribution of official foreign subsidies paid into the treasury, it had good reason to suspect the notables of enriching themselves secretly by accepting foreign favours. We may suppose that the city's merchants supported those foreign alliances which kept open (or extended) their trade routes ; the artisanry's interests were more local, and it had no sympathy for the *Junkers* who lived off war. Habsburg, Pope and France contended for the city's aid : the French party was decisively defeated in 1521 ; the oligarchs sought to counter Habsburg by supporting the Pope, but the dominant popular sentiment was Confederate. Zwingli was summoned to the city as a bitter public opponent of mercenary service in general and of the French in particular ; from its beginning, then, the Reformation was politically coloured.

## III

## THE REFORMATION IN ZURICH (21)

The Zurich Reformation was politically coloured ; the city's social conflicts were reflected in its religious divisions. But, equally, religious conceptions shaped the angle of vision with which contemporaries grasped their situation — the inner dissolution of late medieval Catholicism, far from producing a secularised indifference, had heightened religious aspirations and tension.

Zwingli's own position, when he arrived as preacher to the city cathedral at the age of thirty-five, may be briefly summarised. The son of a rural headman in North-eastern Switzerland, he had learned to hate mercenary service : He had accompanied his parishioners to Marignano. His antidote was the moral regeneration of Swiss society in the Erasmian terms he had learned while a student at Vienna and Basel. When he was called to Zurich in 1519 (22) he was not yet an opponent of the Papacy, but still deemed a Christian renaissance possible within a purified but not revolutionized Church. Though he had developed a « social theology » on humanist foundations (23), he did not arrive at a properly Protestant position until 1520-1. Thenceforth he held that reliance on man's unaided moral will was blasphemous and only faith in God's mercy could constitute justification for sin. The embodiment of that mercy was Christ, and its sole record Holy Scripture. Only the Word had moral authority, and it did not mention Pope or Catholic Hierarchy. Though Zwingli clearly took some impetus from Wittenberg, the consensus of recent scholarly opinion is that he was a good deal more independent of Luther than was once supposed.

---

(20) GERIG, *op. cit.*

(21) O. FARNER, *H. Zwingli*, I-II-III, Zürich, 1943-46-54 ; W. KOHLER, *H. Zwingli*, Leipzig, 1943 ; and (by far the most valuable recent brief sketch of Zwingli's work) J. V.-M. POLLET, « Zwinglianisme », *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV (1950), pp. 3745-3927.

(22) A. RICH, *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis*, (*Quellen u. Abhandlungen z. Geschichte d. schweizerischen Protestantismus*, VI), Zürich, 1949.

(23) E. WOLF, « Die Sozialtheologie Zwinglis », *Festschrift Guido Kisch*, Stuttgart, 1955, pp. 167-188.

Zwingli was brought to Zurich by the notables ; his sermons, however, found immediate resonance amongst the common folk. In plastic and vivid imagery, he denounced abuse in Church and society ; he broke precedent by preaching direct from the Bible. For the moment, he crystallised a variety of social and religious discontents and demands : the city, already stirred by the events in Germany, was swept by a wave of enthusiasm for the Evangile.

There was, of course, opposition. The Cathedral Clergy and the monks, mercilessly attacked, were quick to raise the cry of heresy ; Zwingli's political opponents not much slower. The city's Erasmian episcopal Lord, the Bishop of Constance, at first conciliatory, became ever more insistent on suppression of the new doctrines. Most of the other Confederate states were hostile. Rome kept its peace until, in 1521, it succeeded in hiring Zurich troops (but then embarrassed the local Catholics by refusing to pay for them). These pressures on the City Council were more than balanced by profound popular Evangelical sentiment, often manipulated by Zwingli and his followers to push the government farther.

In the years 1521 through 1523 the state broke, effectively, with episcopal and Roman authority. It had always insisted on certain administrative rights over the local Church ; now, however, it proceeded to rule on doctrinal matters. The campaign against Luther convinced Zwingli of the futility of expecting reform within the received structure of the Church. He turned to the City Council to further his work ; with some hesitations, it supported him. The climax of this first period of the Zurich Reformation was the first Disputation (1523) when Zwingli argued his Sixty-seven Theses against episcopal representatives : Catholic rituals offended the faith which was alone Christian ; Christ was the sole head of the Church ; the believers congregated together locally had the right of ecclesiastical self-government and the distinction between priest and layman was null and void ; secular authority was legitimate only if based on scripture. The Council endorsed Zwingli's views, an implicit contradiction which was to become the explicit focus of deep conflicts among the Zurich Evangelicals : Zwingli had enunciated a new Christian freedom, and as promptly bound himself to another authority. He had in fact resigned his Episcopal commission in 1522, only to accept a preaching position from the Council.

The break with Rome was practically complete ; the inner structure of Zurich Protestantism, and the implications of the Evangile for the larger life of the society, had now to be decided. A current of radicalism surged through the state : Zwingli found himself pushed or opposed by Evangelicals who used his own Biblicism against him. There was pressure for the immediate abolition of image and mass, for the recognition of congregational autonomy of the state. Some elements formed conventicles for prayer and study ; Anabaptism was shortly to appear. Six rural communes demanded of the Council that tithes be abolished as unscriptural. Zwingli, with and against the Council, had to formulate a positive programme.

In 1523, Zwingli published his major treatise on politics : *Of Divine and Human Justice* (24). A direct answer to those who read in the Evangile a legitimation for radical social demands, it insisted that no ideal Christian condition was attainable in the sinful world. The state's Christian duty was to strive for the maximum possible justice (Zwingli was not, of course, as quietist as Luther), but this by no means entailed a repudiation of contractual obligation, as he now described tithes. But Zwingli also utilised the demands of the radicals (possibly,

(24) H. Zwingli, *Von göttlicher u. menschlicher Gerechtigkeit*, in *H. Zwinglis sämtliche Werke, II, Corpus Reformatorum*, LXXXIX.

too, he was impelled by their pressure) in his long campaign against the mass — finally abolished in 1525. The net result of his encounter with the more consistent of his followers was, however, the theory and practice of the State Church.

Zwingli took this road with some visible reluctance. He justified it, as against his early insistence on congregational autonomy, in two ways. First, the state was simply doing its Christian duty : removing the hindrances to the promulgation of the Word. Its theological decisions entailed recognition of the truth, not pronouncement of it. Secondly, the state was acting on behalf of the entire local community of Christians in enforcing eccleciastical discipline within it. More, Zwingli's conflict with the Anabaptists and the other resistances he met led him to see positive advantages in that discipline : he deplored the « many who claimed their absurd conceits were of the Holy Spirit » (25) and held that the « evil spirited and ignorant » (26) community needed overseers.

The conflict with the Anabaptists, indeed, turned, not so much on the issue if infant baptism as on the doctrine of the Church (27). Zwingli (unlike Luther) held that infant baptism was simply a symbolic transaction, a pledge from parents and community to raise the child a Christian. What he repudiated in the Anabaptists was their separatist convictions and their literal biblicism : these, he held, were a danger to the unity and integrity of both Christian community and the social order. In 1525, the Council prescribed infant baptism, proscribed adult baptism, and proceeded to terrible punishments for the Anabaptists : exile and in at least one case, death.

The constraints imposed upon the Anabaptists were but part of a larger system of controls developed in the period 1524-28. Confiscated Church and cloister property was administered by the state (not without one or two scandals) for welfare purposes. Schools were established to train new preachers, conceived as incumbents of a *Predigtamt*, a preaching office. The clergy was organised into a Synod, under ultimate state supervision. Most important, however, was the Marriage Court, established in 1525 and reconstructed in 1526 as, in effect, a Morals Court (28). A model for similar institutions elsewhere, notably in Geneva, this proved a remarkable instrument of control — at once ecclesiastical and political.

Its composition and competences indicated the balance of forces in the new Zurich Church : four laymen, two each from the Small and Large Council, and two pastors, could cite miscreants before the Council. Zwingli originally wanted a Church-administered right of excommunication for adulterers, blasphemers, whores and usurers. The Council reserved this right to itself and excluded usurers from the category of sinners. We should be mistaken were we to suppose that the Marriage Court, at least in Zwingli's lifetime, was an Erastian institution : granted the control of the Council won by 1526 by Zwingli and his supporters, it was in effect theocratic. Zwingli used it to terrorise the political opposition (espionage and denunciation were some of its techniques), as well as to punish sinners and encourage, if that is the word, the morally weak. The Marriage Court was an attempt to actualise a vision which Zwingli had not entirely abandoned, despite his retreat from his early Biblicism : the idea of a sanctified community,

---

(25) Cited by P. MEYER, *Zwinglis Soziallehren*, Linz, 1921, p. 79.

(26) Cited by R. LEY, *Kirchenzucht bei Zwingli*, (*QAGSP*, VI), Zürich, 1948, p. 60 from *H. Zwinglis Sämtliche Werke*, IV, p. 427 (in *CR*).

(27) The significance of this controversy is emphasised by F. LITTEL, *The Anabaptist View of the Church*, Philadelphia, 1952, which summarises recent research into the early Anabaptists in a most illuminating way. A second edition has been published (Boston, 1959) ; my citations are from the first edition.

(28) W. KOHLER, *Zürcher Ehegericht* etc.

obediant to God's Will, and militantly committed to the Evangile. Aware of the contradiction between a State Church and Evangelical Freedom, Zwingli sought to overcome it in the Evangelical State.

The contrast with the Lutheran Territorial Churches was marked : the formal reorganization of the Church in Saxony did not begin until 1527, and the Lutheran cities were not subjected, apparently, to this sort of inner discipline (29). Yet the differences between the active and innovating Zwinglian ethic and the more traditionalist Lutheran one were already manifest in the sacramental controversy (30). The dogmatic foundation of Zwingli's many ritual reforms was his denial of scriptural warrant for the efficacy of the Sacraments : the Spirit spoke only to the Spirit and the sole aim of Divine Service was the preaching of the Word. He rejected the real presence in the Eucharist ; the new order of worship in 1525 introduced a simple service of commemoration but four times a year. Luther's theology of the sacraments was equivocal ; he retained Baptism and the Eucharist, but held them objectively efficacious only if faith were present. Zwingli's symbolic interpretation of the Eucharist struck him as unmitigated blasphemy : he asserted the Real Presence.

The sacramental controversy had major political consequences, for the Reformation as a whole and for Zurich. The Catholic, inner Swiss, cantons allied themselves with Hapsburg ; Zwingli hoped to end this threat, and to carry Protestantism to these cantons, by joining a grand alliance (31). Bern reformed in 1528, Basel in 1529 : these were already Zurich's allies. Strasbourg and the southern German cities, Zwinglian in their sacramental doctrines, were agreed. But the Lutheran cities and princes of northern Germany refused an alliance on account of the sacramental issue. Zwingli was ready for an alliance on purely practical grounds ; had he not sought a rapprochment with his old opponent, the Catholic King of France ? But the Lutheran proponent of the alliance, Prince Philip of Hesse, thought it imperative to summon both Zwingli and Luther to a religious colloquy in Marburg in 1529. The sacramental question proved insoluble (the more so since the Lutherans had not abandoned hope of an eventual agreement with the Catholics) ; doctrinal agreement on other matters did not overcome Lutheran resistance to joint political action.

Zurich meanwhile had signed a compromise peace after a bloodless war with the Catholic cantons ; a sceptical Zwingli redoubled his political efforts. Now Butzer and Strasbourg attempted to mediate on the sacramentel issue, in order to bring the Swiss into the Schmalkaldic League, but this effort, too, failed (1530-1). Zwingli called for war on the Catholic cantons, but Bern urged restraint and the Zurich citizenry was unenthusiastic. In the spring of 1531 Zurich blockaded the food supplies of the inner Swiss, despite the preacher's warning against half-measures. So strong was Zurich's unwillingness to fight that he threatened to resign in July. And in October, the Catholics defeated a remarkably unprepared and demoralised Zurich army on the borders. Zwingli fell in battle, Zurich remained Protestant, but Switzerland remained confessionally divided. Zwingli's refusal to compromise on the sacramental issue had isolated the Protestant Swiss, but the lack of enthusiasm of the populace was not simply a consequence of that isolation nor was military inefficiency entirely due to lack of morale ; rather, all three facts reflected the social situation in which the Zurich Reformation was embedded.

---

(29) C.A.H. Burkhardt, *Geschichte d. dt. Kirchen- und Schulvisitationen im Zeitalter d. Reformation*, I, Leipzig, 1879.
(30) W. Kohler, *Zwingli u. Luther* etc.
(31) H. v. Schubert, *Bekenntnisbildung u. Religionspolitik*, Gotha, 1910.

## IV

## SOCIAL CONFLICT AND REFORMATION

The social conflicts of the period were directly reflected in the political controversy over the Reformation. So intense was the controversy that Zwingli in 1522 had to have an armed guard. (Somebody who had stoned his windows was later found hiding in a priest's empty wine barrel in a cloister) (32). This was a period when few defenders of the Church could be found in the city ; of these few Bullinger said. « The prominent pensioners and officers, and others who had praised his sermons and practically run to hear them, now cursed Zwingli as a heretic. Many who were never particularly attached to the faith now declared their allegiance to it, saying that they wanted to defend the true old faith against the heretic Zwingli, but what concerned them was not the faith but the money-bag » (33). To these secular opponents were joined, of course, many of the clergy. The Catholics of the Cathedral Chapter were, in some cases, members of prominent Zurich families (34). But the entire oligarchy of the city was not opposed to the new doctrine ; indeed, many were among its most ardent supporters.

The Reformation began in Zurich, in fact, with a united front of artisan and merchant behind Zwingli — opposed by a considerable part of the patricians. In 1522 at the famous Friday meat meal at the printer's, Froschauer, merchants and prosperous artisan masters joined simple journeymen (in Zwingli's presence) to defy the Church. Froschauer showed considerable theological eloquence in defending himself before the Council (35) : many were prepared to take seriously the priesthood of all believers. It was a group of laymen who answered, in a pamphlet, the episcopate's attack on the Sixty-seven Theses. These included three members of the important *Saffran* gild, where many merchants were found, and a patrician — if one from a family later to turn to trade. These were typical of the educated elite's support for Zwingli. The new doctrines were also popular, of course, amongst the more self-taught artisanry and we can read in a Council protocol of an artisan greeting his mates, amidst laughter, « What are you Pharisees doing ? » (36).

The leadership of this initially united Evangelical political movement was a new and energetic group of oligarchs, most young, grown prosperous in crafts and trade — particularly, in the new branches of the economy associated with the upturn in the city's fortunes at the beginning of the century. In 1524, with the death of the two mayors, these offices passed to convinced Evangelicals. One, the son of his predecessor (Roist), was from a patrician family recently risen from the artisanry ; the other (Walder) belonged to Smiths' Gild and was himself the proprietor of a bathhouse. I have made a list of thirty-nine prominent

---

(32) FARNER, *op. cit.*, III, p. 324.

(33) J.J. HOTTINGER and H.H. VOGELI, editors, *Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte*, I-IV, Frauenfeld and Zürich, 1838-1913.I, p. 48.

(34) T. PESTALOZZI, *Die Gegner Zwinglis am Grossmünsterstift in Zurich* (SSG, XI, 1) Zürich, 1918.

(35) E. EGLI, *Actensammlung z. Geschichte d. Zürcher Reformation i. den Jahren* 1519-1533, Zürich, 1879, Nr. 234.

(36) *Ibid.*, Nr. 238.

Zwinglians active in politics and the administration of the new Church (37). There were seven apiece from the Tailor's Gild and the *Meise*, five from the *Saffran* and four from the Smith's. The Tailor's Gild, of course, included textile merchants ; the *Meise*, wine dealers, painters and glaziers ; the *Saffran*, merchants ; the Smiths', all who worked with metal. The Secret Council at the time it worked most closely with Zwingli included a goldsmith, a blacksmith, a tanner, a merchant, a carpenter, and a glazier. (Two of Zwingli's closest lay associates were, in fact, glaziers : Funk who accompanied him to Marburg, and Lavater, later a mayor). When the opposition, after Zurich's defeat in 1531, expelled five Zwinglians from the Council as warmongers, three were tailors (two cloth cutters), one from the Shoemaker's and one from the Butcher's gild. The results seem reasonably clear ; not only did the leading Zwinglians represent the city's mercantile and artisan elite but they were, in striking measure, from those trades and crafts in which economic and technical change was most pronounced.

What may be said about the social characteristics of the opposition ? Again, I have made a list of opposition leaders, numbering twenty-eight (38). Of these, eleven came from the patrician *Konstaffel*. The only other noteworthy concentration was in the *Kambel* Gild, comprising retailers, second-hand dealers, and oil vendors. The patricians, of course, were largely mercenaries and rentiers (although not all mercenaries were patricians) and in general offended by the ecclesiastical and political innovations of the Reformation. But why should the *Kambel* have provided some of the opposition ? Possibly, these rather traditionalised elements were unenthusiastic about the activities of the Zwinglian elite. Finally, it must be said that among those expelled from the Small Council in 1528 as opponents of the Reformation (or Zwingli's politics) were a butcher, a furrier and a hatmaker. The butchers and millers were at this time embittered with Zwingli : their trade had suffered because of strained relations with the Catholic agrarian cantons of inner Switzerland. Perhaps some of the other occupations, too, suffered these local economic pressures and, more fundamentally, were of a character that allowed no new spiritual perspectives to develop. It does seem, then, that the opposition was not entirely the work of the patriciate and the mercenaries ; it included, under the leadership of the latter, some of the artisans — apparently those in the more traditional and local trades. Here, as amongst the Zwinglians, there were exceptions ; but the general situation is clear. The Reformation in Zurich entailed an alliance of a new mercantile and productive élite with a large group of lesser artisans, againts the patricians (mercenaries and rentiers) and certain artisans, very possibly concentrated in the more traditional sectors of the economy.

---

(37) I have compiled the list from : the authors of a 1523 pamphlet defending Zwingl against attacks from Constance (FARNER, *op. cit.*, III, p. 361) ; those delegated by the Council to confer with Zwingli on the proposal for the Marriage Court (EGLI, *op. cit.*, Nr.654) ; 4 those delegated to confer with him on the Pensions question in 1526 (GERIG, *op. cit.*, p. 54) ; those who replaced Catholic Councillors purged in 1528 (H. WIRZ, « Zürcher Familienschicksale im Zeitalter Zwinglis », *Zwingliana*, VI (1938), p. 558) ; the Secret Council in 1529 (WIRZ, *op. cit.*, p. 566) ; and those expelled from the Council after the defeat of 1531, as warmongers (GERIG, *op. cit.*, p. 109). I have also included those who served on two of the most important organs of Protestant control and patronage in the early Reformation period : the Marriage Court (KOHLER, *Zürcher Ehegericht*, etc., p. 36) and the administrators of the secularised Grossmünsterstift (J. FIGI, *Die innere Reorganisation des Grossmünsterstifts in Zurich von* 1519 *bis* 1531, *Zürcher Beiträge z. Geschichtswissenschaft*, IX, Zürich, 1951, pp. 56-7).

(38) Here, the list is drawn from those who led the French party in 1521-2 (GERIG, *op. cit.*, p. 29) ; those accused as recipients of pensions in 1526 (GERIG, *op. cit.*, pp. 53-69) ; those expelled from the Small Council in 1528 (WIRZ, *op. cit.*, p. 558) ; those who ate fish ostentatiously, New Year's Day, 1529 (GERIG, *op. cit.*, pp. 73-8) ; those relieved of their military posts in 1529 (GERIG, *op. cit.*, pp. 86-8) ; and those cited before the Council by the Marriage Court in 1530, allegedly for helping an adulterer to escape, in fact for oppositional behaviour (EGLI, *op. cit.*, Nr. 1723).

These conflicts were visible in the proceedings of the Council. Resistance to the Reformation, and the delaying tactics of its more hesitant supporters, was originally concentrated in the oligarchic Small Council. In 1523, an Evangelical cloth cutter, himself of the Large Council, said that there were but fourteen good Evangelicals among the fifty members of the Small Council : « the others are sick of the matter » (39). In 1524 the Large Council itself assumed the right to judge false doctrines ; it also reversed a Small Council order to a rural commune demanding the restoration of Church images.

Despite the clear balance of opinion within the city, the Council as a whole often moved more slowly than the Evangelical enthusiasts wished. Zwingli asked for the abolition of mass in 1523 ; this was voted, and then only by a narrow majority, in 1525. Zwingli had often to intervene from the pulpit to stir the Council ; only after he had done so in 1526 were recipients of foreign pensions prosecuted and condemned, and the purge of the Catholics and other opponents from the Council in 1528 was equally due to his intervention.

The purge, ostensibly the high point of his power, actually marked its turning point. Its immediate occasion had been the elections, the results of which displeased him. It was followed by an ostentatious Catholic display during the New Year's Dinners at the gild halls : it was Friday, and some ate fish (40). The Council chose not to impose punishments, but issued a general warning, instituted compulsory Church attendance, and forbade attendance at mass outside the city. In 1530, a general Mandate was issued ; it complained that the public houses were full during service, and that the preachers had been jeered (41). The gilds, in the city, were left to impose punishment on those warned by the Marriage Court, for these and other transgressions. But this provision, a concession to democratic theory, pointed to a fatality in the oligarchic practice of the new state.

The purge, followed by a constitutional revision which reduced the *Konstaffel* to the political status of the other gilds, enabled the new Zwinglian élite to consolidate its hold on the state (42). In 1529, too, a new military organisation was introduced : this gave reliable Zwinglians command positions and reduced the patrician officers to the status of technical advisers (43). It also increased the financial burdens of service on the average citizen ; and in general, the rise of the new oligarchy was unaccompanied by concrete concessions to the artisans who had originally supported the Reformation. Zwingli's policies met increasing resistance ; he had to threaten to resign, in 1529 and 1531, on account of opposition to his war plans. The final defeat in 1531 (and the restoration of the patricians' constitutional advantages) was due to some considerable extent to popular coolness towards the reformer's political works. A contemporary is quoted : « My Lords burned the wooden images, but they took the golden ones and stole away with them in their pockets and many became Evangelical, only to obtain office » (44). The Zwinglian élite had indeed streamed into the state, not least into the administration of secularised Church property ; some had been exposed for speculating with funds intended for poor relief (45). The moral impulses originally mobilised

(39) Egli, *op. cit.*, Nr. 434.
(40) Gerig, *op. cit.*, pp. 73-8.
(41) Egli, *op. cit.*, Nr. 1656.
(42) Guyer, *Verfassungszustände* etc., p. 16.
(43) The military reorganisation, and its political causes and consequences, are discussed (and the relevant literature reviewed) in R. Braun, « Z. Militarpolitik Zurichs im Zeitalter d. Kappeler Kriege », *Zwingliana*, X, 1958, pp. 537-73.
(44) Quoted by R. Staehlin, *H. Zwingli*, II, Basel, 1897, p. 480.
(45) H. Hussy, « Aus der Finanzgeschichte Zürichs in d. Reformationszeit », *Zwingliana*, VIII (1946), p. 349.

by the reformer amongst many artisans had not been satisfied ; no wonder that they subsided, or turned elsewhere.

But there developed in the city of Zurich no strong movement which seemed to unite theological and social radicalism ; social conflict of this sort in the Zurich Reformation seemed to occur mainly in the countryside. It is not easy to find reasons for this missing factor in the city. Most important, perhaps, was the relative absence of an industrial proletariat and the relatively high degree of political participation enjoyed by the artisans — high, that is, by contrast with many contemporary cities. Nor have I found evidence that Zurich had much economic discontent. But we have also to consider the fate of urban Anabaptism in Zurich (46).

The assumption of an automatic association between theological and social radicalism, in Zurich as elsewhere, has been disproved (47). Some of the Zurich Anabaptist leaders, indeed, were quietist in their attitude to the state — opposing only its intervention in religious affairs — and by no means the social revolutionaries, specifically the Christian Communists, their opponents so often claimed. The mutual aid the Anabaptists practised was indeed a practical imitation of primitive Christian models and not a political programme. But there is no doubt that in the Reformation, radical social demands were based on the more self-consciously Biblicist of the competing Protestant doctrines of faith and the Church. We have already seen that Zwingli regarded Anabaptist separatism as a threat to the state. In Zurich, the persecution of the Anabaptists led to the elimination of this movement as a possible channel of expression for artisan discontent. Anabaptism in Zurich began, in fact, amongst dissenting and educated laymen — not amongst the artisans. Peachey's careful investigations show that the urban Anabaptists known to us included five priests, nine other educated men (both categories including some of Zwingli's early associates), five nobles and but seven ordinary citizens (48). Anabaptism in the state of Zurich became a rural movement ; it is to the countryside, in any case, that we must turn for a fuller understanding of the social context of Zwinglianism (49).

The peasants (and rural artisans) took as their point of departure Zwingli's own early criticism of tithes and his expressed sympathy for those who lived by their hands and not from exploitation. But when the peasants rejected the tithes, and when interest payments on rural mortgages were threatened, Zwingli quickly drew his distinction between divine and human justice. The voluntary sharing of property wad good, but to repudiate contractural obligation was theft : human justice in the condition of the fall required that the division of property be

---

(46) *Quellen z. Geschichte d. Täufer i. d. Schweiz, I, Zurich*, edited by L.v. MURALT and W. SCHMID, Zürich, 1952 ; P. PEACHEY, *Die soziale Herkunft d. Schweizer Täufer i. d. Reformationszeit*, Karlsruhe, 1954.

(47) LITTEL, *op. cit.*, pp. 1-49 and PEACHEY, *op. cit.* See also W. KOHLER, « Die Zürcher Täufer », *Gedenkschrift z.* 400 *Jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten*, Ludwigshafen, 1925, pp. 49-64.

(48) PEACHEY, *op. cit.*, pp. 107 ff.

(49) W. CLASSEN, *Schweizer Bauernpolitik i. Zeitalter Zwinglis*, (*Ergänzungshefte z. Zeitschr. f. Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, IV), Weimar, 1899 ; A. FARNER, *D. Lehre v. Kirche u. Staat bei Zwingli*, Tubingen, 1930 ; L. v. MURALT, « Jorg Berger », *Festgabe Hermann Escher*, Zürich, 1927, pp. 98-126 ; H. NABHOLZ, « Z. Frage nach d. Ursachen d. Bauernkrieges, 1525 », *Gedächtnisschrift f. G. v. Below*, Stuttgart, 1928, pp. 221-253 ; P. MEYER, *op. cit.* See also C. VASELLA, « Bauerntum u. Reformation i. d. Eidgenossenschaft », *Hist. Jahrbuch*, LXXVI (1957), pp. 47-63. Vasella shows that the opposition of the peasants to their political overlords was associated, elsewhere in Switzerland, with an antagonism between Catholic peasants and Protestant city states — above all in Bern. And he notes that many peasant communes insisted on retaining the mass but rejected tithes.

maintained. We may recall that the new as well as the old political elite of the city drew income from rural rents, and that the state itself had rural holdings.

Zwingli by no means reacted to peasant demands as did Luther ; he urged negotiation with those of Zurich's rural subjects who rose in 1525, and he proposed a number of reforms. In particular, he held that rural mortgages could be justified only as advances on the future productivity of peasant holdings ; interest, therefore, ought to vary with the harvest. He insisted that tithes had to be restored to their original uses (welfare and the support of a purified Church) and he held that the lesser tithes could be cancelled if the greater ones were promptly paid. But the reforms did not materialise ; there remained Zwingli's advice to the peasants to leave their uneconomical holdings rather than mortgage themselves anew. But those who sold their farms had to pay the state's representative in their communes one third of the price, as compensation for the loss of a subject : the advise was gratuitous.

These demands cannot be attributed to Anabaptist teaching : indeed, some scholars suggest that Anabaptist successes in the Zurich countryside followed (and were due to) the frustration of the peasants' social protest (50). Peachey's figures show that some thirty rural artisans and over two hundred peasants were identified as Anabaptists (51). But if it was more effective in the Zurich countryside than in the city, (in one commune, a number of conscripts refused military service on grounds of biblical pacificism) (52), it was in both places, by the end of the decade, without major effect.

Thus the Zurich Reformation mastered — more easily than was done elsewhere — the double challenge of theological and social radicalism. Overt pressure on Zwingli's social ethic developed in the countryside ; in reaction to it, he modified his biblical critique of society. In the city, the challenge was far less pressing — and he could, in general terms, denounce « usury » and condemn the trading companies : the Zurich merchants were also against them. Zwingli's disdain for a Biblical social radicalism [he recommended to authority that « those who are so well informed that they know that all things shall be held in common... should be fixed to the gallows as a common example for us all » (53)], and his anger with the Anabaptists, were understandable. Taken separately, each was a threat to his version of the Christian polity in Zurich ; together, they might well have overwhelmed it. But his work produced a state and a state church which excited the hatred of those who claimed to be more faithful to his early teachings than the preacher himself.

It is clear that the Zurich Reformation was the occasion, indeed, the vehicle for the replacement of one political élite by another : the merchants and master artisans, some of them veritable entrepreneurs, displaced the old patriciate. In doing so, they alienated the peasants and at the very least did nothing to maintain much journeymen artisan enthusiasm. These, however, were the external uses of the new doctrine in Zurich, once it appeared. Was there something intrinsic to it, however, that bespoke its origins ? Zwinglianism's most pronounced characteristics were three : its anti-hierarchical view of the Church, its symbolic theology of the sacraments, and its strongly activist social ethic. These general positions were not surrendered, whatever concrete interpretations were placed upon them under the pressure of social circumstance.

---

(50) L. v. Muralt, « Jorg Berger », etc. and Peachey, *op. cit.*, pp. 50 ff.
(51) Peachey, *op. cit.*, pp. 107 ff.
(52) P. Schweizer, « Die Schlacht bei Kappel », *Jahrbuch f. Schweizerische Geschichte*, XIVI (1916), p. 12.
(53) Cited by Meyer, *op. cit.*, p. 50.

The Zwinglian view of the Church reflected the self-respect of an urban citizenry, educated burghers and a literate artisanry, already disgusted with a Church corrupt and profane and ruled by an alien system which combined the arrogant remoteness of impersonality with the gratuitous insolence of nepotism. The self-confidence of social groups unbeholden to the traditional powers of late medieval society, and possessing their own independent and vivid political traditions, rendered a hierarchical theory of Church government ever more difficult of acceptance. The clear demonstration of its want of scriptural legitimation effected the break : the recourse to scriptural authority (and, of course, the theology of salvation through faith) gave every man direct access to the path of salvation. The peasantry, for reasons not dissimilar but accentuated by their frequent encounter with churchmen as rural exploiters, found it very easy to accept the new view.

The symbolic theology of the sacraments was a blow at the pretensions of the priestly estate and as such, welcome to nearly all the discontented in late medieval society. But the Evangelicals in Zurich came largely from those sectors of the economy in which they dealt in new technical processes, mastering material, or in which they commanded relatively abstract economic forces. They were more or less easily brought, therefore, to distrust an earthly presentation of divine processes. This does not mean that they were forerunners of theological liberalism : the ultimate mystery remained, in the form of an inscrutable God, but it was banished from ordinary sense experience.

The social ethic of Zwinglianism insisted that Christian theory could not be satisfied by Christian ritual practice alone ; developed in the highly visible political and social circumstances of the city state, it appealed to the many who sought new standards which would both justify themselves and control their neighbours. But the general Zwinglian imperative to the Christian life, capable of uniting a number of groups in either latent or active conflict with one another in opposition to those aspects of the existing order they all opposed, proved incapable of specific application to any of these conflicts — or was applied to the advantage of the most powerful elements in the Zwinglian Church.

The embodiment of this new version of the Word in a Church, then, called into play the balance of forces in Zurich society and, to some extent, altered it. The divisions within the society and the explosive potentialities of religiously legitimated dissent were too great : a disciplined State Chruch had to be constructed. Its masters were the new men engaged in a struggle for control of the state : they used the Marriage Court, devised as an institution of moral discipline, as an instrument of political rule. The Biblical promise of Zwingli's early teachings was unfulfilled, and Evangelical freedom remained a vision pursued, in despair, by the persecuted Anabaptist conventicles. Meanwhile, more sacrifices were demanded of the ordinary artisan and peasant than rewards offered to them : an outer discipline was imposed. In later generations this was to result in the modern Protestant personality.

Finally, we have to consider the light thrown by the Zurich Reformation on the problem of the relationship of capitalism to Protestantism. Weber asserted that the « typical' bearers of the capitalistic ethic and the Calvinistic Church » were those petty and middle *bourgeois* rising up into entrepreneurial roles (54).

(54) WEBER, *op. cit.*, p. 50. For another attempt at a sociological interpretation of some aspects of Zwinglianism see H. KODITZ, « Die gesellschaftlichen Ursachen d. Scheiterns d. Marburger Religionsgespräche v. I bis f October 1529 », *Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft*, II (1954), pp. 37-70. See also the very good article by G. FUCHS, « Karlstadts radikal-reformistisches Wirken u. Stellung zwischen Müntzer u. Luther », *Wiss. Zeitschrift d. Martin Luther Universität Halle-Wittenberg*, III (1954), pp. 523-551.

Weber's interest was mainly in the seventeenth century, but the sixteenth century antecedents of this type were surely the dominant element amongst the Zwinglians in Zurich. Weber also asserted that Calvinistic Protestantism was an indispensable precondition of the development of a capitalistic work ethic. We have seen that Zurich, in the early sixteenth century, was by no means a centre of the developing capitalism of the period ; we know that later, its Protestant population (admittedly, swelled by Protestant refugees from the Ticino) was conspicuous for its ingenuity at technical innovation and its success in accumulation. We know, too, that the typical career of members of the Zurich élite, at the beginning of the sixteenth century, took them out of the economy into the service of the state and eventually into a late medieval patrician style of life. At first glance, then, it would seem that the Reformation in Zurich did break into an historically indeterminate situation and induce capitalist attitudes in part of the population.

But no such simple formulation is legitimate. The very indeterminacy of the historical situation in Reformation Zurich allows another interpretation. Many of the elements of capitalism were already there : mercantile accumulation and technically advanced production. The fact that Zurich was not a capitalist metropolis like the Augsburg of the Fugger may have been an advantage : the great monopolies were missing, and the newer economic forms could crystallise there free of the restraints and encrustations of the transitional patterns of the late medieval urban economy. Urban Zurich's relatively small size and its difficulties as an autonomous state amidst political and economic convulsions of late medieval European society may also have been advantages : like litmus paper, Zurich society was especially responsive to the changes around it. Most basically, it was a society which had experienced a very rapid rate of social change ; many of its members had participated in the making of their own traditions, and the vested values and ideologies which elsewhere hindered change were missing or weak. The breakthrough of a radically new religious system was more possible in these circumstances than elsewhere : the potentialities for the development of both capitalism and Zwinglianism were simultaneously given in the city. If Zwinglianism was the road towards capitalism for Zurich, it was taken because the route in any case led in that direction.

Norman Birnbaum.
*Nuffield College*
*Oxford University*

# MESSIANISMES ET UTOPIES

## *Note sur les origines du Socialisme occidental*

TOUCHANT les origines du protestantisme, les travaux de Max Weber ont rendu classique — même si elle est controversée — l'éventualité d'une certaine correspondance entre le développement *religieux* (*Protestantische Ethik*) et le développement *social* (*Geist des Kapitalismus*). A l'actif de cette éthique protestante Weber porte la promotion d'un « ascétisme intra-mondain », lié lui-même à la réhabilitation religieuse de l'activité-en-ce-monde : c'est la fin du « duo sunt genera christianorum », basé sur la dualité des *préceptes* et des *conseils* ; toute position socio-professionnelle équivaut à une vocation ; il n'est plus d'« état de perfection » privilégié, comme était la pratique des conseils dans la condition monastique : bien au contraire, cette dernière condition apparaît selon l'analyse de Weber plutôt comme « une renonciation aux devoirs de ce monde, produit d'un égocentrisme se dérobant aux obligations temporelles » (1). Bref : *démonachisation* de l'Eglise en général et du clerc en particulier.

Mais cette tendance, ajoute Weber, s'accompagne ou se double d'une tendance complémentaire : en l'occurrence, une certaine *remonachisation* de la société en général, et du laïc en particulier. « Sebastien Franck mit à jour la caractéristique centrale de ce type de religion quand il conçut la signification de la Réforme dans le fait que dès lors tout chrétien avait à être un moine toute sa vie » (2).

De là, sous influence calviniste, substitution « à l'aristocratie spirituelle des moines en dehors et au dessus du monde d'une aristocratie spirituelle des saints de Dieu prédestinés à l'intérieur et au dedans du monde » (3). De là, entre autres et sous influence piétiste, soit un clivage entre chrétiens passifs et chrétiens actifs à l'intérieur d'une même organisation ecclésiastique, soit l'aspiration à une « ecclesiola in Ecclesia », soit la dissidence (formation de sectes), soit enfin « *la tendance à une sorte de vie monastique communautaire à caractère semi-communiste, telle que l'histoire du piétisme n'a cessé de la manifester* » (4).

« Revival du monachisme », comme le suggère Weber ? Sans doute, à condition de penser qu'il s'agit là généralement — et l'histoire sociale de ce communautarisme le manifeste aussi — d'un monachisme sinon laïcisé, du moins rédhibitoirement laïcalisé et extra sinon anti-ecclésiastique... ; il se conçoit lui-même, en effet, moins comme un rouage annexe d'une Eglise établie que comme la

(1) 3e édition anglaise, p. 80-81.
(2) *Ibid.*, p. 121.
(3) *Ibid.*, p. 130.
(4) *Ibid.*, p. 131.

cellule immanente du « Royaume » imminent (5). Est-ce cette filière qui se retrouve jusque dans l'immédiat pré-communisme allemand (6) ? Ou pour poser autrement la question : est-il possible de prolonger l'ensemble de l'exploration wébérienne en s'interrogeant sur l'ensemble du pré-socialisme européen ? Le contenu social de celui-ci est assez connu. En reprenant et d'une certaine manière en inversant la problématique de Weber, la question devient : ce contenu social est-il « en correspondance » avec un contenu religieux et si oui, quel est ce contenu ? Les rapides notations qui suivent se proposent de répondre par l'affirmative, en suggérant par ailleurs une *certaine* identité dudit contenu chez les pré-socialistes envisagés : celle d'un christianisme réformé, cette ré-formation s'identifiant en gros à une ré-eschatologisation.

On retiendra pour échantillonnage de ces pré-socialistes, celui retenu par F. Engels dans deux enquêtes rapides des années 40 : l'une sur l'Angleterre (et l'Amérique du Nord), exposée aux socialistes allemands (7) ; l'autre sur la France et l'Allemagne, exposée aux socialistes anglais (8). Le tripartisme des pays offre un cadre commode à l'exposé de ces premières remarques.

***

Parlant de ce qu'il nomme encore la « *Réforme sociale sur le Continent* » pour en dénombrer et nommer ceux qu'il identifie comme ses pionniers, Engels retient pour la France trois grands « réformateurs » : Saint-Simon, un « brillant météore disparu » ; Fourier, le premier à avoir découvert « l'œuf de Colomb » de la « philosophie sociale » ; Cabet, dont le communisme icarien a rallié « the great bulk of the French working classes ». En outre et au préalable, donnant accès à ce tryptique : ceux qui se trouvent avoir tiré les conséquences *sociales* des prémisses *politiques* de la Révolution française : Babeuf et Buonarrotti.

Retenons au passage le diagnostic sommaire porté sur cette constellation de réformateurs sociaux, tenus identiquement pour « French communists » :

> « Il y a quelque chose de curieux : tandis que les sociologues anglais sont en général opposés au christianisme et ont à pâtir de tous les préjugés religieux d'un peuple réellement chrétien, les communistes français, eux, alors qu'ils font partie d'une nation célèbre pour son incroyance, se trouvent être chrétiens. Un de leurs axiomes favoris est que « *Le Christianisme c'est le Communisme* » (9). C'est ce qu'ils s'efforcent de prouver par la Bible, l'état communautaire dans lequel les premiers chrétiens sont dits avoir vécu, etc. Mais tout cela manifeste seulement que ces braves gens ne sont pas les meilleurs chrétiens, bien qu'ils prétendent eux-mêmes être tels : car s'ils l'étaient, ils connaîtraient mieux leur Bible et découvriraient que si quelques rares passages de la Bible peuvent être favorables au communisme, l'esprit général de ses doctrines n'en est pas moins totalement opposé à lui, aussi bien qu'à toute entreprise rationnelle » (10).

(5) Cf. « Micromillénarismes et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVII^e^ au XIX^e^ siècle », in *Archives de Sociologie des religions*, 4, juillet-décembre 1957, p. 57 et sv.

(6) « En dépit de toutes les persécutions, certaines sectes chrétiennes s'étaient maintenues en Allemagne, surtout dans l'Erzgebirge et en Silésie où elles enseignaient un communisme primitif, conforme à l'esprit des premiers chrétiens... Etc. ». B. NICOLAIEVSKI et O. MAENCHENHELFEN, *Karl Marx*, Paris, s. d., p. 71.

(7) « Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen » in *MEGA*, I, 4, 349-366. Trad. fr. in *Communauté et Vie Coopérative*, août 1954, p. 44 et sv. D'abord publié dans le *Deutsches Bürgerbuch*, 1845.

(8) « Progress of social Reform on the Continent » in *MEGA*, I, 2, 435-449. D'abord publié dans le *New Moral World*, nov. 1843.

(9) En français et en italique dans le texte.

(10) *Op. cit.*, *MEGA*, I, 2, 441.

Le paradoxe que Engels croit pouvoir remarquer n'est peut-être pas aussi accusé qu'il le donne à entendre. Il invite en tout cas à pénétrer plus avant dans ce « nouveau christianisme » ou « christianisme réformé » qui aurait été celui des « French communists » cités à l'ordre de cette tradition.

L'histoire sociale des dissidences religieuses européennes nous apprend que le « retour au christianisme primitif » si souvent pratiqué, relève d'une double typologie : *minimaliste* et *maximaliste*, inégalement d'ailleurs anti ou extra-ecclésiastique.

*Minimaliste* : par retour au passé et fondation d'un « royaume de Dieu » *en marge* de la société globale, marge obtenue par une grève plus ou moins radicale de cette société (grève de ses modes de propriété ou de production dominants, grève de ses impôts, grève de ses recensements, de ses écoles, de sa culture, de ses élections, de ses tribunaux, de son code de sexualité ou de reproduction, etc.).

*Maximaliste* : par la projection dans l'avenir et la tentative d'une *transformation de la société globale elle-même en Royaume de Dieu*, transformation généralement attendue de démarches violentes, d'une guerre sainte, en tout cas d'une prise et d'un exercice du pouvoir...

Faut-il décréter la première filière « réactionnaire dans sa forme, comme toute hérésie qui ne voit qu'une dégénérescence dans le développement de l'Eglise et des dogmes... » comme Engels le décrétera plus tard pour certaines dissidences médiévales (11) ? Le jugement est d'autant moins simple que l'une et l'autre filière ne sont pas sans interférences voire sans symbioses, comme si chacun de ces « retours » reflétait historiquement en lui-même l'ambiguïté du ou des christianismes primitifs tiraillés entre les pôles essénisant ou zélote, judaïsant ou hellénisant d'une part et d'autre part les vicissitudes des exégèses datant et caractérisant les documents selon telle ou telle polarisation (12). Toujours est-il que s'agissant des « retours » pratiqués par ce qu'il y a de réforme religieuse dans nos *French Communists*, cette référence régulière au *passé* d'un christianisme primitif, tel qu'il est suggéré par les fameux versets des *Actes des Apôtres*, s'accompagne non moins régulièrement d'une *projection dans l'avenir* référée elle à une certaine lecture de l'*Apocalypse*. Si la première Réforme avait paru vouloir fermer une parenthèse ouverte par la constantinisation du christianisme, cette seconde Réforme, — car elle se veut généralement telle, — prétend, elle, renouer par delà 1.000 ans d'intermède pour en appeler simultanément de l'établissement des Eglises au Royaume dont le projet fut antérieur, puis de ce projet ainsi réactualisé à son application imminente.

Ce double mouvement affleure dans le néo-babouvisme de Buonarrotti :

> « Personne n'est plus convaincu que moi des intentions bienfaisantes de Jésus. Je crois qu'il eut un but temporel et qu'il fut un généreux prédicateur d'égalité et de vertu. Telles étaient à mon avis les bases primitives du christianisme dans sa pureté et dans l'esprit de son fondateur... S'il était possible de rendre cette vérité sensible à tout homme de bonne foi, je n'hésiterais pas à approuver l'idée de se servir du christianisme pour réformer radicalement les institutions humaines » (13).

Comment cette référence, du moins virtuelle, au passé se conjugue-t-elle

---

(11) In *Guerre des paysans*, Paris, E.S.I., 1929, p. 55.

(12) Exemple récent de ces vicissitudes dans une exégèse «socialiste» in A. ROBERTSON, *The Origins of Christianity*, New-York, 1954. C. R. in A.S.R.

(13) Lettre du 16 avril 1830, citée in PRUDHOMMEAUX, *Icarie et son fondateur*, p. 162, n. 1.

avec la projection dans l'avenir, c'est ce que suggèrent les *Credos* proposés par Buonarrotti aux grades successifs de ses sociétés secrètes internationales (14), et en particulier la courbe idéologique partie des confessions initiales du premier *credo*.

> « Je crois que j'obtiendrai de Dieu, Père des hommes, une juste et bienheureuse immortalité. Je crois que le culte à rendre à Dieu réside dans la seule charité (*credo Deum sola caritate colendum*) en dehors de quoi tout ce qu'on peut imaginer est sottise... ».

pour déboucher dans la profession idéologico-politique en laquelle le troisième grade est invité à conclure :

> « C'est dans l'imprudente division de la terre qu'ont pris naissance tous les crimes, les vices et les haines ... Liquidons l'emprise de la propriété privée : sur les ruines de l'appropriation du sol créons un patrimoine social, que la République soit la seule à être propriétaire : comme une mère elle fournira à chacun de ses membres et dans l'égalité : éducation, nourriture et travail.
>
> « C'est là la seule régénération poursuivie par les philosophes. *C'est là et là seulement la seule réédification de Jérusalem...* » (15).

***

C'est probablement chez Saint-Simon que se manifeste avec le maximum de clarté ce messianisme social, conçu à la fois comme retour aux sources et approche d'une fin dernière, traité comme une réforme de la Réforme et, qui plus est, s'accompagnant chez son messager d'une conscience quasi-messianique.

Ce dernier point a été controversé. Au Docteur Dumas et à son Saint-Simon conçu comme « Messie positiviste » M. Leroy répond : « Pour que Saint-Simon puisse être considéré scientifiquement comme un Messie, il faut condition préalable qu'il ait cru en Dieu ». F. Isambert préfère discerner une messianité *rétroactive* (16), celle d'un *prétendu* plutôt que celle d'un *prétendant*, et en effet cette distinction intervient assez régulièrement dans l'histoire connue de la messianité pour devoir être ici prise en considération ici. H. Gouhier estime quant à lui : « L'appeler messie n'est ni un abus ni une ironie. S'il mobilise un ancêtre auquel il ne croit pas, et un Dieu auquel il croit encore moins, c'est tout de même pour exprimer une chose à laquelle il croit » (17). Diagnostic auquel fait écho la réplique finale du « Novateur » auquel Saint-Simon prête sa « croyance » et sa « conviction » :

> « Oui je crois que le christianisme est une institution divine et je suis persuadé que Dieu accorde une protection spéciale à ceux qui font leurs efforts pour soumettre toutes les institutions humaines au principe fondamental de cette doctrine sublime ; je suis convaincu que moi-même j'accomplis une mission divine en rappelant les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme » (18).

---

(14) Credos présentés et commentés in A. Lehning, « Buonarrotti and his international secret societies », *International Review of Social History*, I, 1956, 1, p. 112-140. A. L. donne le texte complet de chacun des trois Credos correspondant aux 3 grades.

(15) Souligné par nous.

(16) F. Isambert, « Fondateurs, Papes et Messies », *Archives de Sociologie des Religions*, 5, janvier-juin 1958, p. 96-98.

(17) H. Gouhier. *Auguste Comte*, t. II, p. 218-220.

(18) *Nouveau Christianisme. Dialogues entre un novateur et un conservateur*. Ed. Rodrigues, 1832, p. 184.

Ce qu'est cet « esprit véritable » il n'est pour le retrouver que d'aller par delà les deux « hérésies chrétiennes » : catholicisme (19) et protestantisme (20), car il faut distinguer « ce que Dieu a dit personnellement de ce que le clergé a dit en son nom » (21). Alors se présente le principe premier du « peuple de Dieu ».

> « Le peuple de Dieu... a toujours proclamé qu'il arriverait à une grande époque *à laquelle il a donné le nom de messiaque* (22), époque où la doctrine religieuse serait présentée avec toute la généralité dont elle est susceptible : qu'elle réglerait également l'action du pouvoir temporel et celle du pouvoir spirituel et qu'alors toute l'espèce humaine n'aurait plus qu'une seule religion, qu'une même organisation... » (23).

Le « Nouveau Christianisme » n'est pas tellement un christianisme renouvelé ou réformé. Il est et veut être un christianisme *primitif* (24) cumulé avec un christianisme *final*.

> « Dans le nouveau christianisme, toute la morale sera déduite directement de ce principe : les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres et *ce principe qui appartient au christianisme primitif* (25) éprouvera une transfiguration d'après laquelle il sera présenté comme devant être aujourd'hui le but de tous les travaux religieux. Ce principe régénéré sera présenté de la manière suivante : la religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre » (26).

Les termes dans lesquels cette tâche ultérieure est prescrite varient assez sensiblement dans la quarantaine de formulations inscrites dans le traité (27), et l'étude de ces variations révèle des équivalences où le projet saint-simonien laisse miroiter son caractère global : de « l'amélioration de l'existence de la dernière classe » à « l'organisation de l'espèce humaine » ; de la réforme du christianisme à un méta-œcuménisme où les christianismes historiques eux-mêmes se trouvent transmués (28), le tout dans un projet de développement aux dimensions de l'œcoumène.

> « Jusqu'à présent le clergé n'a donné aux fidèles pour l'emploi de leur vie qu'un but métaphysique, le paradis céleste » (29). Aberration même chez Luther qui « a prosaïqué le plus qu'il a pu tous les sentiments chrétiens » (30).

---

(19) « La religion catholique n'est autre chose qu'une hérésie chrétienne : elle n'est qu'une portion du christianisme dégénéré ». *Doc. cit.*, p. 107.

(20) « La religion protestante telle que Luther l'a conçue n'est encore qu'une hérésie chrétienne ». *Ibid.*, p. 131.

(21) *Ibid.*, p. 94.

(22) Souligné par nous.

(23) *Ibid.*, p. 101.

(24) Identifié comme on le voit avec le christianisme « messiaque » et son projet apocalyptique de *Millénium*.

(25) Souligné par nous.

(26) *Ibid.*, p. 104.

(27) Voici quelques unes de ces équivalences : *A*) Amélioration ; amélioration de l'existence ; amélioration du sort ; amélioration de l'existence physique et morale ; accroissement du bien-être ; accroissement du bonheur social ; accélération du bien-être ; ... *B*) Du plus grand nombre ; de la classe la plus nombreuse ; de la classe la plus pauvre ; de la dernière classe ; de la majorité de la population ; de l'espèce humaine...

(28) « Le christianisme deviendra la religion universelle et unique, les Asiatiques et les Africains se convertiront ; les membres du clergé européen redeviendront bons chrétiens et abandonneront les différentes hérésies qu'ils professent aujourd'hui... Et... cesseront les différences qui existent dans les opinions religieuses... ».

(29) *Ibid.*, p. 144.

(30) *Ibid.*, p. 150.

Ce Luther pourtant n'est pas loin de trouver grâce devant cette espèce de sociologie historique des christianismes, telle que Saint-Simon l'esquisse.

> « Ma critique porte sur le protestantisme regardé par les protestants comme la réforme définitive du christianisme ; elle est bien loin d'attaquer le génie opiniâtre de Luther. Luther a préparé la nouvelle réforme de la religion chrétienne... » (31).

Ce qu'aurait été le Luther de cette nouvelle réforme ? Apparemment, un Luther imbu de la onzième thèse sur Feuerbach (32), laquelle trouve d'ailleurs peut-être ici son arrière-plan. C'est en tout cas le sens de l'admonestation que, selon Saint-Simon, Luther aurait pu, aurait dû adresser aux papes et aux cardinaux :

> « Vos devanciers ont suffisamment perfectionné la théorie du christianisme, ils ont suffisamment propagé cette théorie ; les Européens en sont suffisamment imbus ; c'est maintenant à l'application générale de cette doctrine qu'il faut vous occuper. Le véritable christianisme doit rendre les hommes heureux non seulement dans le ciel mais sur la terre...
>
> Il ne faut plus vous borner à prêcher aux fidèles de toutes les classes que les pauvres sont les enfants chéris de Dieu : *il faut que vous usiez franchement et énergiquement de tous les pouvoirs et de tous les moyens acquis par l'église militante pour améliorer promptement l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse. Les travaux préparatoires du christianisme sont terminés. Vous avez à remplir une tâche bien plus satisfaisante que celle qu'ont accomplie vos prédécesseurs : cette tâche consiste à établir le christianisme général et définitif : elle consiste à organiser toute l'espèce humaine d'après le principe fondamental de la morale divine* » (33).

Ce Luther saint-simonisé n'est d'ailleurs pas sans dons prophétiques. Non seulement l'épopée financière et industrielle des saint-simoniens du Second Empire, mais les théories modernes d'une économie « humaine » d'inspiration chrétienne ne se trouvent pas dépaysées dans ce projet prioritaire de planification mondiale dont Luther, alias Saint-Simon, propose à la Curie la magnanime nécessité :

> « Le but général que vous devez présenter aux hommes dans leurs travaux est l'amélioration de l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse et vous devez produire une *combinaison d'organisation sociale* propre à favoriser davantage cet ordre de travaux et à assurer sa prépondérance sur tous les autres, de quelque importance qu'ils puissent paraître.
>
> Pour améliorer le plus rapidement possible l'existence de la classe la plus pauvre, la circonstance la plus favorable serait celle où il se trouverait une grande quantité de travaux à exécuter et où ces travaux exigeraient le plus grand développement de l'intelligence humaine. *Vous pouvez créer cette circonstance maintenant que la dimension de notre planète est connue : faites faire par les savants, par les artistes et les industriels un plan général de travaux à exécuter pour rendre la possession territoriale de l'espèce humaine le plus productive possible et la plus agréable à habiter sous tous les rapports...* » (34).

---

(31) « Ce n'est pourtant point comme un perfectionnement du protestantisme qu'on doit considérer le nouveau christianisme ». *Ibid.*, p. 165.

(32) « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières : ce qui importe c'est de le transformer » (1845).

(33) *Ibid.*, p. 140. Souligné par nous.

(34) *Ibid.*, p. 144. Souligné par nous.

Tel est « le christianime *général* et *définitif* ». A l'ascétisme « intra-mondain » tracé par Weber en corrélation avec l'esprit du capitalisme succède ici un *eudémonisme*, intra-mondain lui aussi, en corrélation avec quelque chose comme un œcuménisme tant de la productivité maxima que de la satisfaction maxima du maximum des besoins. Bref, une mystique du développement qui fait chavirer les vieilles théologies du mérite : « Certainement tous les chrétiens aspirent à la vie éternelle, mais le seul moyen de l'obtenir consiste à travailler dans cette vie à l'accroissement du bien-être de l'espèce humaine » (35). « Ne sauvez pas votre âme, sauvez le monde » : cette injonction de Lacordaire, toute spectaculaire qu'elle fut, n'était après tout qu'une exhortation saint-simonienne déjà sublimée et déjà feutrée.

***

L'aventureuse et vétilleuse spéculation de Fourier fera un pas de plus. Chez elle l'au-delà, loin d'être un paradis à mériter dans l'ici-bas, n'est à vrai dire qu'un purgatoire immense dont la rédemption ne peut être attendue que de l'avènement sociétaire :

> « Le sort des deux mondes est lié : le bonheur et le malheur y sont réciproques, et les âmes des trépassés s'agitent dans un état de langueur et d'anxiété dont les nôtres participeraient après cette vie jusqu'à ce que le monde social se fut élevé de la subversion à l'harmonie sociétaire... ».

Pour les vivants comme pour les morts un seul paradis unique. Non seulement pas question de « limiter à une seule vie le bonheur qui doit s'étendre à l'une et à l'autre ». Non seulement il y va de la puissance de Dieu qui « nous doit un bonheur infini dans la vie présente comme dans la vie future ». Mais seule la ré-édénisation de la terre mettra un terme à « l'inquiétude et aux privations dont nos frères sont affectés en attendant l'avènement de leur globe à l'Harmonie, dont le calcul de l'attraction nous ouvre enfin la voie » (36).

Dans son introduction à la copieuse anthologie fouriériste éditée récemment en U.R.S.S., Volguine attire justement l'attention sur le rôle central joué dans la théorie sociétaire par les conceptions religieuses de son auteur. « L'idée centrale de la philosophie de Fourier est l'idée de Dieu » note-t-il, en constatant d'ailleurs qu'il s'agit là d'une hypothèque. A vrai dire, il ne semble pas que ce « Dieu » ou cette religion de Ch. Fourier ait jamais fait l'objet d'une étude sérieuse, classée sommairement comme elle le fut parmi les extravagances à pardonner au « fantaisiste génial ». On retracera ici seulement quelques traits plus proches de la présente étude.

Le premier concerne la « conscience messianique » de cet utopiste. Bien que, une fois au moins, il ait revendiqué titre et dignité de « Messie de la Raison » (37), Fourier demeure circonspect — « gardons-nous d'allier le mysticisme à une affaire purement scientifique » (38), — voire caustique : « La *Gazette* fait de moi un Messie. Que de hautes dignités ! c'est dommage qu'elle n'y joigne pas un honoraire de quelque mille francs de rente » (38). La prétention eut été excusable en un temps où elle se manifestait à plusieurs dizaines d'exemplaires à travers

(35) *Ibid.*, p. 146.
(36) Théorie de l'Unité Universelle, 2, (III), p. 259 ; 346.
(37) « Celui qui apporte de telles lumières aux humains sera donc le Messie de la Raison ». *Manuscrits*, 1852, p. 51.
(38) *Fausse Industrie*, p. 484-86.

le romantisme allemand et français, l'épopée napoléonienne et les vicissitudes de la Restauration. Fourier a beau jeu de rappeler l'oracle de Lamartine à Lady Stanhope (« un messie n'est pas loin ; nous le verrons ; tout se prépare pour sa venue »). Mais il entend résister à la tentation : « Je ne suis pas Messie, quoique la Gazette me fasse Dieu et Messie dans ses diatribes furibondes » (38)... « J'avais pour faire secte religieuse quatre chances que nul autre n'a eues avant moi. Je me serais bien gardé de pareille spéculation : je considère les innovations religieuses comme des brandons de discorde... » (39).

Mais s'il n'est pas « messie » il sera messager : « interprète de l'Ecriture guidé par des connaissances nouvelles » (40) ; « guide de la Providence » (41) ; « l'interprète social venu après Jésus » (42) ; plus exactement enfin, selon lui, partie prenante au rôle de prophète « post-curseur » :

> « Jean-Baptiste a été le prophète précurseur de Jésus. J'en suis le prophète post-curseur, annoncé par lui et complétant son œuvre de réhabilitation des hommes dans la partie industrielle seulement...
>
> « ...cette fonction de prophète coadjuteur qui m'est échue n'était pas une mission personnelle donnée à un élu comme celle de Jean-Baptiste, mais mission concurrente, carrière ouverte à tous ; prix d'une étude spéciale assignée à la raison humaine, prix applicable à quiconque ferait le travail d'interprétation du code divin, le calcul analytique et synthétique de l'attraction passionnée... » (42).

La théorie sociétaire *achève* donc le christianisme dans le double sens du terme. Elle l'assume et l'accomplit d'une part et d'autre part elle le périme et le dépasse. Cette ambiguité court à travers tout le fouriérisme écrit, tantôt promettant au christianisme une mirifique efflorescence (43), tantôt, à l'instar de Newton, invectivant la Papauté et la Curie et les menaçant du sort de l'Antéchrist (44), tantôt affinant sa théorie de l' « athéisme composé », identique à la « foi raisonnée » (45), tantôt se hissant au ton du joyeux messager :

> « Loin de ces excès, j'annonce un Dieu mécanicien, équilibriste, ennemi des intempérances comme des privations, sachant établir la balance de toutes les jouissances et les garantir d'excès par leur abondance même... ». (*Fausse Industrie*).

---

(39) *Ibid.*, p. 456-57.

(40) « C'est assez prouver que l'Ecriture dans certains passages mystérieux aura besoin d'un interprète guidé par des connaissances nouvelles ». *Nouveau Monde*, p. 359.

(41) « Enfin la Providence nous envoie un guide qui connaît les côtés faibles de l'hydre mercantile ». *Nouveau Monde*, p. 378-80.

(42) *Fausse Industrie*, p. 484-86.

(43) « La vraie association sera religieuse par passion... Le culte public sera pour elle un besoin ; le moindre vicaire y jouira du sort actuel des évêques et on sera obligé en France de créer par ordination accélérée au moins 30.000 prêtres afin que chaque phalange en ait un nombre suffisant ». *Nouveau Monde*, p. 472.

(44) Fourier venait d'apprendre l'inscription de son nom au dernier Index : « Newton essaya de prouver que le Pape était l'Antéchrist. En vérité le pontife romain se ravalerait à ce rôle... ». « Alarmée sur son avenir, la cour de Rome a perdu la prudence... il semble que l'ange des ténèbres ait sur elle répandu cet esprit d'imprudence et d'erreur de la chute des Rois funeste avant-coureur... ».

(45) Pour l'athéisme simple — « opinion hideuse » — c'est Dieu qui est mis en état d'accusation. Pour l'athéisme composé, l'accusation est conditionnelle et porte simultanément sur « la Divinité et la raison humaine », et donc sur la faillite de la « fausse raison », à découvrir le « code unitaire ». « Sous ce rapport l'athéisme composé conduit au même but que la foi raisonnée car tous deux provoquent l'étude régulière de l'Abstraction ». « Ainsi les extrêmes se touchent... » *Théorie de l'Unité Universelle*, 2, (III), p. 269-70.

Cette ambiguïté se prolonge dans la postérité des disciples et des épigones, les uns cherchant des compromis et des alliances avec les idéologies et les forces sociales des christianismes établis, les autres, tels les *petrachevtsy* radicalisant la sociosophie fouriériste jusqu'à l'athéisme, le plus grand nombre perpétuant la requête originelle d'un christianisme enfin appliqué, donc *sociétarisé*, y compris, malgré l'interdit du maître (46), jusqu'à la tentative d'églises (humanitaires ou laïques) ou à l'explicite nostalgie du millénium (47).

Cette millénarisation subséquente de l'harmonie sociétaire pouvait, en réalité, s'autoriser de deux théories souvent et longuement développées par Fourier lui-même : celle de l'Eden primitif et celle de la Seconde Révélation :

> « Il ne font cas que des vieilles pierres ; ils dédaignent les recherches sur les coutumes sociales primitives : mieux avisé j'ai exploré cette mine intacte ». (*Fausse Industrie*).

De ce régime des « Edéniens » Fourier explore en effet ou plutôt suppute, la localisation, la durée, les circonstances, les déterminations : économie d'abondance, démographie équilibrée, « courtoisie collective », etc. Moins que les descriptions importent les hypothèses : celle d'un péché originel défini essentiellement comme rupture du fragile équilibre entre la population et les subsistances, celle de l'évolution régressive de l'édénisme en sauvagerie, celle surtout de l'auto-justification de cette régression, auto-justification fomentée par les « chefs » et les « prêtres » pour consolider leur pouvoir :

> « De là viennent les fables plus ou moins absurdes, qu'on a trouvées, accréditées dans tout l'Orient, sur un paradis terrestre d'où l'homme fut chassé. De là viennent tant d'autres contes imaginés pour falsifier la vraie tradition que les chefs des peuplades étaient intéressés à déguiser. Tous ces contes qui font la base des religions anciennes sont le squelette d'une grande vérité : c'est qu'il a existé avant les sociétés actuelles un ordre de choses plus fortuné et dont le souvenir s'est confusément transmis chez les peuples orientaux qui en avaient joui.
>
> Il n'en resta que la vérité fondamentale d'un bonheur passé et perdu sans retour. De là les prêtres arguèrent d'une prétendue colère de Dieu, d'un bannissement du séjour fortuné, d'autres contes propres à intimider et à diriger la multitude selon les vues du corps sacerdotal » (48).

Remonter de la conscience coupable à l'existence victime, tel est à peu près le projet élémentaire de cette sociologie fouriériste de la *Genèse*. Conduire cette victime d'un malheur à une candidature congénitale au bonheur, ce sera l'effet d'une certaine théosophie fouriériste de l'*Evangile*. Ici se retrouve le prophète « post-curseur » :

> « Jésus annonce évidemment un royaume des cieux qui adviendra dès ce monde, indépendamment du bonheur promis dans l'autre...
>
> « Deux révélations sont nécessaires à l'humanité pour la guider. Celle qui touche au salut des âmes a été faite par J.-C. et les prophètes, elle n'est point

---

(46) Interdit de muer la doctrine en « innovations religieuses » : « Je désavoue d'avance quiconque après moi voudrait faire pareil abus de ma théorie toute conciliante, servant les intérêts de tous ». *Fausse Industrie*, p. 456-7.

(47) Sur cette postérité fouriériste, cf. H. D. *Fouriérisme écrit et fouriérisme pratiqué. Notes sur les études fouriéristes contemporaines.* Paris, 1957.

(48) *Quatre Mouvements*, p. 82-84.

objet d'étude mais de foi pure et simple. Celle qui touche au destin des sociétés nous est faite par l'attraction : elle est objet d'étude, objet de foi spéculative, d'espérance en l'intervention de Dieu, de recherche méthodique de son code sociétaire...

...Chargé par son Père de la révélation religieuse, J.-C. n'avait point été chargé de la révélation sociale qui au contraire était exceptée formellement de ses attributions... il n'aurait pas pu informer les hommes de leur destinée sociétaire sans transgresser les décrets de son Père qui avait voulu que cette découverte fut la tâche de la raison et le prix des bonnes études sur l'attraction...

Il se borne à annoncer paraboliquement la destinée sociétaire sous le nom de royaume des cieux... » (49).

« La tâche de la raison... ». « Le devoir de la raison... ». Ce devoir religieux de chercher *rationellement* et extensivement le bonheur était apparemment nouveau : « Pénétrez-vous d'une piété indépendante et *raisonnée*... ». Il impliquait toute une élaboration de la classique vie théologale, élaboration sur laquelle Fourier est si souvent revenu. Non plus recherche de la richesse par l'ascétisme du gain et de l'épargne, comme le préconisait et comme s'en inquiétait Wesley (cette prescription et cette inquiétude ont été relevées par Weber). Mais recherche de la vie harmonieuse, passionnante et passionnée par le jeu rationnel des passions...

« Alors la croix aura rempli sa double destinée : celle de consolatrice dans les âges de lymbe sociale et celle de bannière sociétaire aux jours où la raison humaine aura accompli la tâche que lui impose J.-C., la recherche et la découverte du mécanisme des passions... » (50).

Et ailleurs :

« Diverses religions peignent Dieu comme un bourreau... elles supposent qu'il se plait à nous faire souffrir en ce monde pour éprouver si nous serons dignes du bonheur dans l'autre. Est-il donc nécessaire de s'habituer au malheur pour être digne du bonheur ?... ».

C'est précisément en cette identification du devoir et du bonheur que Engels verra « l'œuf de Colomb » de la philosophie sociale. Il n'est pas sûr que ce soit une fiche de consolation pour cette fantastique nostalgie d'une ré-édénisation du cosmos. « Il y avait un grand coup à faire en matière de religion... » (51) soupire le premier message. Et un peu plus loin ce mot sur la philosophie « qui va finir avec la civilisation » et qui aurait pu « se sauver en créant une Religion ». D'autres, combien nombreux avaient attendu le christianisme du Troisième Age, celui de l'*Esprit*. L'attente de Fourier est celle d'un christianisme de la Seconde Révélation, celle de la *Raison*. Mais peut-être, après tout, la différence n'est-elle pas tellement grande. Th. Münzer ne définissait-il pas l'Esprit comme étant « l'enthousiasme de la raison » ?

***

Passer de Fourier à Cabet c'est passer d'une religion rutilante à une religion prosaïque, abstraite et chagrine, comme en témoignent les inscriptions icariennes du réfectoire de Nauvoo, relevées par F. Rude (52), ou la nomenclature des condi-

(49) *Nouveau Monde*, p. 359.
(50) *Fausse Industrie*, p. 458-6.
(51) *Quatre Mouvements*, p. 302.
(52) F. Rude, *Voyage en Icarie de deux ouvriers viennois*. Paris, 1952, p. 257 sv.

tions imposées au nouveau candidat. Tout en s'intitulant « Le vrai christianisme suivant Jésus Christ » elle est en même temps beaucoup plus radicale, puisque l'imaginaire concile Icarien, s'il décide (sic) l'existence d'un Dieu (sive Natura) et l'immortalité de l'âme, ne se décide « ni à la divinité de J.-C., ni à l'origine divine de la Bible, ni à la révélation faite à Moïse, ni à un Dieu à figure humaine recompensant, punissant, accueillant les prières, ni au Paradis, ni à l'Enfer... ». On comprend que ledit concile Icarien ait également défini que cette religion n'en était pas une. Religion en tout cas tellement *accomplie* qu'elle en est *supprimée* (53).

Par quelle argumentation une telle religion à ce point sécularisée peut-elle prétendre à la continuité avec le *vrai christianisme* ? Précisément par une interprétation du christianisme primitif comme messager du Millénium : « Toute la doctrine de Jésus peut se résumer en ces mots *Règne ou Royaume de Dieu* » (54) ; « le Royaume de Dieu est une nouvelle organisation sociale, une nouvelle société... ».

La preuve ? Jean-Baptiste n'était-il pas essénien, de « la secte qui professait et pratiquait la fraternité et la communauté » (55) ? Jésus, lui-même « est essénien » (56). Au berceau du christianisme « on voit des milliers de chrétiens mettre tous leurs biens en commun et vivre ensemble en communauté ; puis on voit des villes compter jusqu'à plus de 30.000 communistes et l'on verra des communautés spéciales compter plus de 50.000 frères dans plusieurs maisons situées en différents pays (sic) » (57).

Mais encore ? « Nous ajoutons même que d'après Jésus, les Apôtres et les Pères de l'Eglise, le christianisme ne peut pas exister sans communisme et que personne ne peut se dire chrétien s'il n'est pas communiste » (58). Car « les Apôtres, les Pères de l'Eglise et les premiers chrétiens pratiquèrent la communauté et si, au lieu de faire des communautés d'hommes seulement ou de femmes seulement, ils avaient fait des communautés d'hommes et de femmes avec le mariage et la famille, des communautés agricoles et industrielles, la communauté serait aujourd'hui établie sur toute la terre » (59).

Pourquoi ne l'est-elle pas ? Il faut en incriminer « les malheureuses déviations du christianisme ». Quelles déviations ? « *Plusieurs siècles après la mort de Jésus, les prêtres soutiendront que le Royaume de Dieu ne peut exister que dans le ciel, pour l'âme, seulement dans une autre vie* » (60).

---

(53) Et qu'elle confine à l'athéisme : « Athées ? Si par ce mot tu entends ceux qui ne croient pas en un Dieu à figure humaine... alors tu trouveras ici beaucoup d'athées. Mais si par athées tu entends ceux qui ne croient à aucun Dieu quelconque, tu n'en trouveras pas parmi nous.

En appliquant cette distinction tu trouveras que nos lois sont athées ou ne sont pas athées ; mais nous, nous trouvons qu'il n'y a jamais eu de lois plus religieuses puisqu'elles sont basées sur la communauté et qu'elles ne s'occupent que de notre bonheur ». *Voyage en Icarie*, Paris, 1845, p. 279.

Ce thème de la religion *anéantie* se conjugue avec celui de la religion *parachevée* comme on le voit par le développement du *Vrai Christianisme* : « On peut même dire que le communisme est une véritable religion : car aucune religion ne relit, n'unie, n'attache plus fortement que la doctrine de charité fraternelle ou de la fraternité... *Ne pourrait-on même pas dire que rien n'est plus essentiellement religieux que le Communisme...* ». *Op. cit.*, p. 628-29.

(54) *Vrai christianisme*, p. 97.

(55) *Ibid.*, p. 46.

(56) *Ibid.*, p. 69. J. Rey dans ses *Lettres sur la coopération* (1828) avait déjà relevé le communisme religieux des Esséniens. La référence au « Jésus essénien » (Jesus was Essene) était également longuement commentée par le Réformateur des Shakers l'Elder Evans. Cf. H. Desroche, *Shakers Américains*, p. 162, 237 et *passim*.

(57) *Ibid.*, p. 328.

(58) *Ibid.*, p. 620.

(59) *Colonie Icarienne aux Etats-Unis*, Paris, 1856, p. 26-28.

(60) *Vrai Christianisme*, p. 390.

*Sed contra* ? « Nous répétons comme une incontestable vérité que le Royaume de Dieu qui constitue toute la doctrine de Jésus est le Règne de Dieu sur la terre... ». « Ce Royaume ou ce Règne de Dieu que beaucoup ne veulent considérer que comme un idéal, une espèce d'Utopie pour la terre, arrivera certainement tôt ou tard puisque Jésus l'affirme, le promet et l'annonce... » (61).

Point n'est besoin d'entrer dans le détail de l'argumentation comparative « entre les deux doctrines, les deux systèmes, entre la communauté et le Royaume de Dieu... ». Ces prémisses auront suffi à classer le christianisme cabétiste comme un christianisme de l'eschatologie ultra-conséquente, un « protest » contre ce qu'un auteur récent nomme la *déseschatologization* du christianisme historique (62). Trait commun à tous ces « French Communists » : de la dénonciation d'une certaine déseschatologisation à la réévaluation d'une ré-eschatologisation certaine.

***

L'enquête pourrait et devrait se prolonger sur les pré-socialismes anglais et allemand (63). On se contentera de quelques notations.

Dans sa monographie publiée dans le *Deutsches Bürgerbuch* (1845), Engels mentionne essentiellement un échantillonage des fondations communautaires nord-américaines d'une part et de l'autre l'expérience owenite de Queenwood (Harmony Hall). Des premières et en particulier des trois plus notables — Shakers, Rappites et Zoarites — il serait facile de manifester et longuement leur caractère explicitement et religieusement millénariste (64). Engels s'en accommode probablement à trop bon compte :

> « Il est manifestement sans importance que ceux-là même qui découvrent en fait la possibilité de la communauté croient en un seul Dieu ou en vingt ou n'aient aucune foi. S'ils ont une religion irrationnelle, c'est là un obstacle à la réalisation de la communauté ; mais si la communauté malgré cela se confirme dans sa vitalité, combien plus doit elle être réalisable pour d'autres qui se trouvent libérés de telles extravagances... » (65).

Voire ! L'antithèse d'une « irréligion » propre au socialisme anglais, telle qu'elle est invoquée ici même (66) a de quoi rendre prudent. L'un de ceux qui appartenaient précisément à cette irréligion, l'historien du socialisme coopératif G. Holyoake, remarque à l'inverse : « Ce n'était pas seulement l'Amérique qui était sur la route du Millénium de la vie coopérative (*for the millenium of cooperative life*) ; même la prosaïque, calculatrice, utilitaire Ecosse se mettait à faire voile vers lui... » (67). « De 1820 à 1830, pour tout ce qui dans les classes supérieures ou

---

(61) *Ibid.*, p. 390, 394.

(62) M. Werner, *The formation of Christian Dogma*, Londres, 1957.

(63) Sans parler des pré-socialismes français mentionnés cursivement dans l'enquête de Engels et non relevés ici : « Humanitariens », « Egalitariens », Pierre Leroux, George Sand, Lamennais, Proudhon (*MEGA*, I, 2, 442), et même l'abbé Constant (auteur de la *Bible de la liberté*, le « Babeuf mystique » selon Cabet), confondu un moment par Engels avec Benjamin Constant (*Ibid.*, p. 452 et 454). Sans parler non plus des pré-socialismes (ou socialistes) français non mentionnés dans l'enquête de Engels.

(64) Cf. les principales références in H. D. « Micromillénarismes et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVII^e^ au XIX^e^ siècle », *Archives de Sociologie des Religions*, 4, p. 72-75 ; et H. D. *Les Shakers Américains*, Paris, 1955, *passim*.

(65) *Beschreibung*, *loc. cit.*

(66) « Les socialistes anglais n'ont presque tous aucune religion... ». *Ibid.*

(67) J. Holyoake. *History of Cooperation*, I, p. 102.

inférieures réfléchissait aux questions sociales, coopération et communauté étaient considérées comme la *religion de l'industrie* » (68). Et de cette religion, la grande expérience pilote — dont la *Beschreibung* d'Engels fait si copieusement état, — l'expérience owenite de Queenwood, était si peu indemne que, comme le remarque le même Holyoake :

> « M. Owen avait fait graver en évidence sur le bâtiment les lettres mystiques C. M., qui signifiaient Commencement du Millénium... Cet obstiné millénium, toutefois, se refusait à commencer là sa carrière... » (69).

Rien d'étonnant, étant donné, surtout à partir de 1835, la structure si spéciale de cet « athéisme » de R. Owen. Celui-ci ne se découvrait-il pas d'étroites affinités avec le fouriériste millénariste Etzler, auteur d'un « Paradis à portée de tous les hommes, et ce sans travail, de par les pouvoirs de la nature et de la machine » (70). Le journal même où publiait Engels (*New Moral World*) n'avait-il pas un moment porté le titre suggestif : *The New Moral World and Millenium*, et publié des « Millenial Prospects », de même que R. Owen publiait un « *Millenium in Practice* », un « *New Existence of Men upon the Earth, including an outline of the principles and government of the millenial world* », des rapports « *On the coming Millenium* », une « *Millenial Gazette* »... ? A l'occasion du centième anniversaire de sa mort, A. Briggs (*Robert Owen in Retrospect*) a pu parler justement d'une religion apocalyptique de R. Owen, coïncidant avec ce que celui-ci nommait lui-même « une religion rationnelle de l'humanité ».

***

Le paysage allemand pourrait n'être pas très différent. Celui qui en 1841 fut l'initiateur de F. Engels au « communisme », Moses Hess, avait commis en 1837 une « Histoire sainte de l'humanité », où une dialectique du Troisième Age conduisait au projet d'une « Nouvelle Jérusalem » identifiée à un socialisme radical (71), lui-même basé sur une stratégie franco-allemande.

> « La Nouvelle Jérusalem sera fondée au cœur de l'Europe. L'Allemagne et la France sont les deux points terminaux de l'Est et de l'Ouest, les deux extrêmes dont le contact produira le fruit divin. L'Allemagne fut et reste la patrie des grands courants de l'esprit, comme la France est le pays des révolutions historiques et politiques. C'est pourquoi nous affirmons que de la France, pays des luttes politiques, sortira la vraie Politique, de même que de l'Allemagne sortira la vraie

---

(68) *Ibid.*, p. 104.

(69) *Ibid.*, p. 305.

(70) « *Paradis within the reach of all men without labour by powers of nature and machinery* ». « Loin de se méfier de ces propositions... M. Owen considérait Etzler comme un compagnon dans la rénovation de l'Univers, quelqu'un qui aurait, d'une manière merveilleuse, été un précurseur ». J. HOLYOAKE, *op. cit.*, p. 214. Cf. également R. K. P. PANKHURST, « Fourierism in Britain », *International Review of Social History*, I, 1956, 3, 398 et sv. — G. O. H. COLE a remarqué : « Depuis 1835, Owen considérait de plus en plus sa nouvelle doctrine comme une nouvelle religion et se mettait à prendre une attitude beaucoup plus proche du théisme que de l'athéisme », *A century of cooperation*, 1944, p. 59. Le même Cole, évoquant l'institution sociale ou socialiste des owenites de Rochdale (la cellule-mère du mouvement coopératif moderne) la caractérise comme « une sorte de conventicule irréligieux, une chapelle pour la prédication d'un évangile millénariste (*a chapel for preaching a millenial gospel*) ». *Ibid.*, p. 60-61.

(71) Impliquant : communauté des biens, égalité sociale, amour libre, religion universelle car dépassement des Eglises, etc.

> Religion. Et c'est de leur union que sortira la Nouvelle Jérusalem. Les trompettes du siècle résonneront pour la troisième fois et le royaume de la vérité sera fondé » (72).

Que dire de Weitling, dont Engels en 1844 écrit qu'il doit être considéré comme le « fondateur du communisme allemand », tout en notant que sur un point lui et son parti son exactement semblables aux Icariens français : « ils prétendent que le christianisme est le communisme ». Christianisme profondément millénariste, avec, chez son promoteur une conscience quasi-messianique (73) :

> « Nous prions constamment pour que son Règne arrive. Oui, il arrivera le royaume des saints promis il y a 1800 ans à ceux qui vivent en harmonie et en communion. Les frontières des nations éclateront quand le Fils de l'Homme viendra juger les vivants et les morts ».

Weitling qui livrait cette adjuration à l'un de ses journaux en 1841 était déjà sous l'influence de Lamennais auquel il aimait à se référer, comme il n'hésitait pas à se référer à Thomas Münzer, Jean de Leyde, ainsi qu'à l'ensemble du courant chiliastique. Comme pour Cabet, Jésus, pour Weitling, avait été un « Essénien », mais un Essénien révolutionnaire en guerre contre les forces de Mammon. Comme Fourier, dont il avait étudié l'œuvre, mais avec l'accent placé sur la tradition catastrophique, Weitling préconisait une Révélation seconde, un second Evangile, celui qu'il écrira du reste (*Das Evangelium des armen Sünders*, 1843). « Avec un luxe de citations qui révélait une extraordinaire connaissance des Ecritures, Weitling évoquait le royaume des cieux comme une vérité humaine idéale, fondée sur la fraternité et maintenue par de bonnes mœurs. Il concluait que le communisme, assorti du nouveau moyen d'échange qu'il proposait, susciterait une société idéale dans laquelle les hommes chercheront leur propre bien-être uniquement à travers le bien-être de tous... » (74).

Que dire enfin des épigones, collaborateurs ou concurrents de Weitling et dont, rétrospectivement, Engels évoquera plus tard l'odyssée ? Le prophète et visionnaire Albrecht, traducteur du « Credo communiste » de Cabet, infatigable correspondant de Weitling, auteur de *La restauration du royaume de Sion*, messager d'un « nouvel évangile de l'affranchissement du monde» (75) ; l'excentrique Dr. G. Kuhlmann, qui publiait en 1845 à Genève *Le Nouveau Monde ou le royaume de l'Esprit sur la terre. Annonciation*, et se proposait d'en établir les premières cellules en Turquie ; A. Willich, « véritable prophète convaincu de sa mission de sauveur prédestiné du prolétariat allemand... comme tel il ne prétendait à rien moins qu'à la dictature politique comme à la dictature militaire.

---

(72) *Heilige Geschichte...*, p. 308-10 et A. Cornu, *Moses Hess*. Ch. II. *Un rêve messianique et social* : « *L'Histoire sainte de l'humanité* », p. 8 et sv.

(73) Sur ce second point cf. les analyses de C. Wittke, *The Utopian Communist*, 1950. A propos du premier ouvrage (*Die Menschheit*, 1839) : « Certains passages suggèrent que Weitling avait déjà des visions de lui-même dans le rôle de nouveau Messie du Second Avènement ». Sur le second ouvrage (*Garantien*, 1842) : « Il est significatif qu'avec le temps les outrances de Weitling révélaient un intérêt croissant pour un « nouveau Messie » plus grand que le premier et qui viendrait délivrer l'humanité de sa misère. Quiconque avait lu ses travaux majeurs, ne pouvait avoir de doute sur l'identification de ce Messie. Néanmoins, Weitling opinait que finalement, après la période de transition et l'achèvement de la phase révolutionnaire son prophète et chef abandonnerait son autorité entre les mains du peuple et désormais résiderait parmi le peuple comme le plus humble de tous ». *Op. cit.*, p. 69.

(74) C. Wittke, *op. cit.*, p. 75.

(75) L'expression est de Engels in *Contribution à l'histoire de la Ligue des Communistes.*

Ainsi, le communisme de l'Eglise primitive autrefois prêché par Weitling vit s'élever à côté de lui une espèce d'Islam communiste... » (76), etc. « Des exemples analogues viendront *par douzaines* à la mémoire de quiconque a connu par expérience le commencement du mouvement ouvrier en Europe » (77).

***

De ce trop rapide tour d'horizon à travers les premiers pré-socialistes de la triarchie européenne peut-être se dégage-t-il, sinon une conclusion, du moins une hypothèse : l'existence, entre la Réforme et le socialisme, d'un chaînon socio-religieux, relativement homogène, structuré par une attente d'un millénium, attente elle-même fondée sur une interprétation tant du christianisme primitif que des christianismes historiques.

Son domaine couvrirait approximativement le temps révolu entre le message münzérien, auquel Engels aimera accrocher sommairement son analyse du luthéranisme (78) d'une part, et d'autre part la ligne de rupture dessinée respectivement :

en *Angleterre* par l'affaire des serments (79) ;

*en Allemagne* par la circulaire contre Kriege et à travers lui contre tous ceux qui confondaient « le communisme et la communion » (80) ;

*en France*, enfin, par l'antithéisme — qui est aussi un anti-messianisme — de Proudhon (81) et peut-être le Lamennais *posthume* (82), car le Lamennais

---

(76) *Id., ibid.*

(77) *Id., ibid.* Souligné par nous.

(78) Cf. *Progress of social reform, loc. cit.*, p. 443 : « Luther always stated his object to be to return to original christianity in doctrin and practice ; the peasantry took exactly the same standing and demanded not only the ecclesiastical but also the social practice of primitive christianity ». Et naturellement in *Guerre des paysans* : « De même que la théologie de Münzer frisait l'athéisme, de même son programme politique frisait le communisme moderne et plus d'une secte communiste moderne, encore à la veille de la révolution de mars, ne disposait d'un arsenal théorique plus riche que celui des sectes communistes du XVIe siècle ». *Op. cit.*, p. 68-69.

(79) Les « missions socialistes » lancées par les Owenites avaient obtenu leur liberté d'expression et de propagande en la demandant à la liberté du culte, c'est-à-dire en se déclarant comme un non-conformisme parmi d'autres, celui des « Rational Religionnists ». Mais pour les expulser de ce retranchement l'autorité demanda aux « missionnaires » de prêter un serment, par lequel ils déclareraient solennellement « en présence de Dieu tout puissant que je suis 1) chrétien, 2) protestant, et comme tel, je crois 3) que les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament communément reçues parmi les Eglises protestantes contiennent la Parole révélée de Dieu ; 4) que j'accepte cette Parole comme règle de mon enseignement et de mon action ». Toute une aile owenite, conduite par C. Southwell et G. J. Holyoake refusa le serment ; certains pour leur déclaration de rationalisme athée furent emprisonnés, tandis que Owen lui-même inclinait de plus en plus, comme il a été dit, vers un déisme millénariste. Cf. G. J. Holyaoake, *op. cit.*, p. 242 et sv.

(80) Cf. H. D. « Communisme et Religion. Note sur une postérité communisante de la religion menaisienne » in *Europe*, numéro spécial sur Lamennais.

(81) Particulièrement apparent dans son « Jésus et les origines du christianisme » qui vient d'être réédité in Th. Ruyssen, *P. J. Proudhon. Ecrits sur la Religion.* « Comment Strauss n'a-t-il pas poussé son principe jusqu'au bout et compris que la *messianité* de Jésus est un produit de la légende, que les Evangiles n'ont été écrits que pour l'établir, que tous convergent vers ce point et qu'ici l'*intention* des auteurs trahit une *invention*. Jésus n'a fait qu'une chose : il a soutenu avec Hillel que le Messie est un mythe. Et lui mort, on a dit : Nous ne le comprenions pas. C'est lui qui était le Messie. *Tunc aperti sunt oculi eorum* ». *Op. cit.*, p. 539.

(82) Dont les aphorismes semblent si proches de la philosophie de l'histoire véhiculée aux premiers paragraphes du *Manifeste Communiste*. Ainsi : « L'histoire, qu'est-ce ? Le long procès-verbal du supplice de l'humanité. Le pouvoir tient la hache et le prêtre exhorte le patient ». « ...A terre, à terre devant l'image de Dieu ! Qui dit cela ? Le prêtre. Pauvre peuple, le voilà prosterné. Lui, le roi, comme ils l'appellent, met le pied dessus. C'est bien. La société est désormais fondée ». *Œuvres posthumes*, Paris, 1856, pp. 180, 183.

des années 40 avait été lui-même pour beaucoup dans cette affabulation millénariste où le socialisme naissant trouva de quoi se propulser avant de graviter sur son orbite.

En deçà de cette ligne, une requête exacerbée, pathétique et parfois tératologique d'un Dieu susceptible de faire l'homme nouveau.

Au delà, une enquête radicalisée, dos au mur, sur les mécanismes sociaux et mentaux selon lesquels les hommes, d'une certaine manière, ont fait ou font leurs dieux.

Double contribution, en tout cas, dans le premier cas au domaine, dans le second cas aux méthodes d'une sociologie des christianismes.

Henri DESROCHE.

*Ecole pratique des Hautes Etudes*
*(VI^e section).*

# SOCIOLOGIE
# DES MISSIONS PROTESTANTES

LE travail de R. Allier, sur la psychologie de la conversion chez les non-civilisés — à l'aide d'une documentation uniquement tirée des Missions évangéliques — est une œuvre qui mérite aujourd'hui encore l'attention. Il serait important d'entreprendre un travail analogue du point de vue sociologique. Une sociologie du protestantisme, certes, doit commencer par l'étude des paroisses protestantes ; mais cette étude doit être poursuivie dans les missions d'Outre-mer. Elle doit se faire d'un point de vue *strictement scientifique*, c'est-à-dire que tant que la recherche se poursuivra, aucune autre finalité ne doit être prise en considération ; certes, les résultats pourront servir à l'œuvre de propagation de la foi chrétienne, mais ils ne serviront que s'ils ont été d'abord établis justement sans songer à cette évangélisation.

Il convient d'observer les règles suivantes : *détacher la recherche* du problème du développement économique et social des pays sous-développés, ce qui est la tâche d'une autre organisation (World Council of Churches, Department on Church and Society). Se placer dans le contexte des études sur l'acculturation ou des études sur les « changements » des structures sociales : passage des solidarités tribales à la solidarité ecclésiastique.

Mais en même temps, *détacher aussi la recherche* du problème des effets acculturatifs de la christianisation des indigènes sur la société globale. Ce problème a été déjà étudié, et bien qu'il manque sans doute encore une synthèse de l'ensemble des travaux actuellement publiés, c'est une autre question — influence du christianisme sur la famille, sur la vie économique, sur la vie politique. Avec ses effets de désagrégation (naissance de l'hypocrisie ; les mouvements prophétiques) et avec ses effets constructifs (rôle du protestantisme dans l'avènement d'une bourgeoisie de couleur, en liaison avec l'hypothèse de Max Weber sur les rapports du protestantisme et du capitalisme). Découverte de l'acculturation comme processus d'invention (la famille bantoue chrétienne n'est pas une addition de traits culturels bantous et de traits culturels occidentaux, mais une création originale, d'après Malinowski). Etude des réinterprétations du protestantisme à travers les valeurs des anciennes cultures (par exemple l'interprétation africaine de l'Ancien Testament).

Nous voulons nous borner à l'étude des Missions comme organisations sociales, ce qui — nous semble-t-il — est un aspect qui n'a pas donné lieu encore à une recherche suffisamment poussée.

***

1) Le point de départ est naturellement l'étude des Missions déjà constituées. Elles forment un ensemble de relations inter-individuelles : des fidèles entre eux — des fidèles et des moniteurs ou évangélistes — des moniteurs et des missionnaires. Relations de groupes : école, chœurs, associations de femmes, etc., centrés autour de l'église. Les missions à leur tour forment un réseau, qui a ses assemblées propres et son organisation (synodes ; parfois évêques).

2) Mais la Mission est aussi le lieu de contact entre deux civilisations et sociétés : il ne faut donc pas séparer l'étude des missions :

*a*) de celle des *institutions religieuses qui envoient les missionnaires.* Chaque église protestante, évangélique, méthodiste, pentecôtiste, etc., a ses règles, ses modèles, sa dogmatique propre, ses pratiques culturelles spéciales. Et si la mission est obligée de s'adapter au milieu environnant, il n'en reste pas moins qu'elle constitue un bouturage de l'Eglise-Mère ;

*b*) de la *société environnante*, c'est-à-dire païenne ou multi-confessionnelle (païens, musulmans, catholiques et protestants) ; société qui peut être (comme dans les campagnes) restée assez traditionnelle ou qui est, dans les villes, destructurée ou « en changement ». Communauté ou individualisme naissant. Type différent de leaders dans un cas et dans l'autre, etc. Bref, il faut replacer la Mission dans le milieu. Et lorsque ce milieu est différencié, il faut examiner les comportements des divers secteurs : chefs, hommes et femmes, classes d'âge, castes ou professions — dans les villes, classes naissantes (sous-prolétariat, bourgeoisie de couleur).

3) Dans une *sociologie en profondeur*, comme celle de M. Gurvitch, il y aurait lieu aussi de faire porter l'enquête sur les divers niveaux du social. Le point 1) et 2) ne nous ont donné en effet que les niveaux inférieurs, écologique, institutionnel, organisé, comportements collectifs, selon les groupes et selon les modèles de l'Eglise-Mère. Il nous faut aussi aller à l'étude des symboles, des valeurs, des idéaux collectifs.

C'est qu'en effet, la mission protestante se fonde sur une missiologie très différente de celle du catholicisme. Le catholicisme fondé sur le dogme de l'incarnation, d'où une tendance à réincarner le christianisme dans une nouvelle culture, bref — vers la *réinterprétation.*

Le protestantisme fondé sur le dogme de la Croix. La brisure doit être totale, avec le vieil homme et avec la vieille civilisation, pour recréer — à l'aide de la grâce — un nouvel homme, et une nouvelle société.

Certes, ce n'est qu'un idéal. Le catholicisme aussi *rompt.* Le protestantisme de son côté s'aide des « approches » païennes (R. Allier) et en fait « occidentalise » en même temps qu'il « christianise » (cf. ici encore R. Allier, in fine). En tout cas, le contact des deux sociétés ne se fera pas dans le même « climat » religieux.

La sociologie des missions protestantes devrait donc s'accompagner d'une sociologie des missions catholiques — employant les mêmes questionnaires, les mêmes procédés de recherches et le même système de conceptualisation, afin de rendre les résultats comparables.

4) Les deux sociétés doivent *s'adapter* dans tous les secteurs et à tous les niveaux. Et cette adaptation = un processus d'action et de réactions mutuelles.

Il ne s'agit pas encore une fois d'étudier ici l'action du christianisme sur la société globale, qui a donné lieu à de nombreuses études — mais seulement de l'étude d'un groupement culturel *in statu nascendi* (ce qui n'a pas été fait, sauf les indications de la fin du livre de R. Allier). Il s'agit d'un type de groupement qui n'est pas fondé sur le lignage, ou l'alliance, ou le voisinage, ou l'échange économique — mais sur la *foi*. Certes, il peut exister des confréries religieuses païennes, plus ou moins détachées des lignages, mais le lien repose alors sur la communion, dans des mythes et des rites, et non dans une histoire et dans des dogmes — non dans la prise de conscience du péché, mais dans des tabous ; non dans une culture de l'affectivité mais dans la recherche de l'extase. Enfin, le protestantisme est une religion du *Livre* et de la parole, non du geste. Bref, l'homme qui se convertit est obligé de briser, au moins en partie, les liens qui faisaient sa sécurité en le situant dans un ensemble coopératif ; il ne pourra donc vivre qu'en se recréant une autre sécurité. Mais pour cela, il va tendre à se servir encore des modèles de son ancienne société, dans la nouvelle qu'il crée. Et par conséquent, la vie religieuse d'une « paroisse », africaine par exemple, ne sera pas la même que celle d'une paroisse européenne (cf. les étudiants africains catholiques qui se sont constitués en une paroisse catholique à eux, à la suite du choc qu'ils ont eu, en fréquentant les paroisses catholiques de Paris).

Cette adaptation peut se faire :

*a*) selon le principe de coupure, c'est-à-dire que le chrétien vivra à la fois dans deux mondes, celui du lignage, voisinage, marché, détaché certes du paganisme, mais continuant « les coutumes », et l'église du Dimanche ;

*b*) selon le principe de cristallisation de tout le social autour de la nouvelle foi ; relation de voisinage seulement entre les familles chrétiennes ; la coopération du type de travail collectif avec familles chrétiennes, et pas avec les autres du lignage, etc. Bref, création de ce que l'on pourrait appeler un groupe minoritaire. Mais ce groupe minoritaire *adapte* le passé à ses nouvelles conditions religieuses.

Mais en même temps, ces types anciens qui entrent dans le schéma de la nouvelle communauté chrétienne sont, plus ou moins profondément, modifiés. Le protestantisme développe l'individualisme, avec les sentiments de liberté et de responsabilité individuelles — crée, avec les évangélistes, un nouveau type de leaderance religieuse — et un type de coopération, qui « change » l'individu, au lieu de le « décharger » sur ses chefs, c'est-à-dire que chacun devient reponsable de tous.

5) L'étude de ce processus doit se faire en rapport avec certaines *variables* :

*a*) le nombre des adeptes : la vie communautaire change suivant le volume de la communauté ;

*b*) le temps. — Il change aussi suivant le degré du changement des personnalités, c'est-à-dire des étapes de la conversion ;

*c*) le rapport de la communauté chrétienne et de la communauté globale : hostilité, tolérance fondée sur indifférence, tolérance amicale ;

*d*) la nature de la leaderance ; importance ici de la situation « raciale ». Le missionnaire blanc n'est jamais raciste, mais il est très souvent « paternaliste » et le paternalisme développe un sentiment de « dépendance » chez les colonisés qui retarde le sens des responsabilités individuelles. Il y aurait donc lieu ici de comparer les communautés sans missionnaires blancs (le missionnaire ne faisant que des visites), les communautés où vit en permanence le missionnaire blanc et

les communautés, dans les villes, multi-raciales (les rapports entre blancs et gens de couleur continuent-ils en dehors des services religieux ?, sous quelle forme ?).

6) Le dernier point montre que la sociologie des missions ne peut se séparer de l'examen de la sociologie globale du pays dans lequel œuvre la mission, c'est-à-dire qu'il y a « réaction » de la situation coloniale sur les Missions, d'autant plus que le missionnaire étant blanc, sa couleur symbolise la nation colonisatrice. Aujourd'hui les Missions cherchent à surmonter cette crise et, pour le protestantisme, cherchent à la surmonter par la nationalisation (passage des Missions aux églises nationales) et par l'œcuménisme. Mais les conceptions que les indigènes se font des églises nationales et de l'œcuménisme correspondent-elles à la conception que nous nous en faisons ?

D'un autre côté, la civilisation occidentale, en pénétrant dans de nouveaux milieux, a entraîné un mouvement de « sécularisation ». Dans une certaine mesure, le christianisme a aidé cette « sécularisation », en détachant l'ensemble de la vie humaine du réseau des mythes et rites qui l'enserrait. Certes un christianisme authentique redonne à l'ensemble de la vie humaine sa coloration religieuse, mais non plus à travers des modèles extérieurs — mais à travers des modèles intériorisés, c'est-à-dire à travers une éthique. En tout cas, cette éthique est battue en brèche, au moment de sa formation, par la sécularisation développée par l'urbanisation et l'industrialisation, qui développent l'esprit de lutte, de concurrence économique, de l'existence de domaines en dehors du sacré.

Tous ces débats, dans lesquels s'agitent les indigènes aujourd'hui, et qui se marquent par le nationalisme, les mouvements contre-acculturatifs, et en même temps cependant par la volonté de développement économique en dehors de toute finalité religieuse, ne manquent pas de se répercuter en crises jusque dans les plus petites paroisses missionnaires. Notre sociologie ne peut aujourd'hui les négliger. De nouvelles formes de relations inter-humaines et d'organisation se font jour.

7) Nous laissons de côté le problème des conversions de masse, où tout un groupe se détache du paganisme pour adhérer, derrière son chef, à un autre type de civilisation religieuse, mais non à une autre structure sociale, pour être plus historique qu'actuelle. Nous avons laissé entrevoir l'importance des phénomènes individuels à plusieurs reprises au cours de nos propositions d'études. Notre sociologie ne peut se séparer de la psychologie. Et cependant cette psychologie est une psychologie sociale. C'est-à-dire que les divers types de « christianisme » distingués par R. Allier comme des étapes de la conversion nous paraissent indiquer plutôt des comportements de groupes : la religion affective, de la paysannerie ou du prolétariat urbain — la religion dogmatique, et la religion formaliste, de la petite bourgeoisie en formation, et qui se veut intellectuellement ou moralement différente, pour mieux marquer la spécificité de son statut social, pas encore fondée sur un niveau économique très différencié ni très stable. Il faudrait donc distinguer les types de comportement religieux (ce qui correspondrait, un peu, dans l'étude du protestantisme à ce qu'est l'étude des pratiques dans une sociologie du catholicisme).

8) Enfin, l'étude des diverses missions devrait être globalement réunie, pour nous donner une image du groupe protestant. Un phénomène qui a été bien mis en lumière au Sierra Leone est celui de la mobilité religieuse, en liaison avec l'ascension sociale : le noir de la brousse adhère d'abord aux « sectes », au fur et à mesure qu'il s'urbanise, il passe au « méthodisme », et enfin, à la limite, son idéal est de s'intégrer, comme preuve du succès de son ascension sociale, à l'église

anglicane, qui est celle des anciens « créoles » (ou nègres libérés, fondateurs du Sierra Leone). Le mouvement contre-acculturatif nous montre parfois une mobilité religieuse à sens inverse ; par exemple au Nigéria, nous voyons se détacher des églises missionnaires, les églises nationales, orthodoxes, mais admettant la polygamie — puis, de ces églises nationales, les églises prophétiques, fondées sur rêves ou visions, comme la société des Séraphins — et enfin, les églises dites syncrétiques, qui identifient le christianisme avec le paganisme « valorisé » (celui par exemple des Babalaô) (1).

9) Nous avons insisté sur les éléments d'une sociologie différentielle. Mais bien entendu, il faudrait utiliser également les techniques qui ont fait leur preuve en Europe, pour tous les problèmes similaires. Par exemple pour celui du recrutement du clergé indigène — les statistiques de la pratique religieuse — celles des mariages mixtes (ici, nous nous trouverions en présence de deux cas, mariages inter-ethniques dans une même confession religieuse et aussi, quoique plus rarement, mariages mixtes au point de vue religieux, catholique et protestant, protestant et païen).

## CONCLUSIONS PRATIQUES

*I.* — Une sociologie des missions protestantes devrait commencer par le choix d'une aire — géographique ou ethnique (les deux présentent des avantages et des inconvénients) qui permettrait le « rodage » du travail, avant la généralisation de la recherche.

*II.* — Il faudrait commencer par réunir la documentation, bibliographique ou statistique existante, même celle qui semble dépasser le cadre de notre étude, pour connaître le milieu et les réactions générales du christianisme sur la société globale, dans l'aire déterminée.

*III.* — Il faudrait mettre sur pied un questionnaire avec des questions générales (pour permettre une étude comparative ultérieure) et un certain nombre aussi de questions particulières, suggérées par l'aire choisie. Ce questionnaire ne s'adresserait pas aux fidèles, mais aux seuls missionnaires, pasteurs, évangélistes, et en gros, aux seuls leaders.

*IV.* — Mais pour juger de la valeur des réponses données, un sociologue sur place devrait aider à recueillir les réponses et poursuivre, en plus, une recherche à travers les divers champs des missions. Ce sociologue devrait en même temps, par utilisation de la documentation des archives, la lecture des journaux, et des interviews, compléter les données du questionnaire : histoire de la mission, nombre des chrétiens et leur rôle dans la société, etc.

*V.* — L'ensemble des faits recueillis devrait être examiné et élaboré par une commission compétente, composée de représentants du World Council of Churches, Mission Evangélique de Paris, Groupe de Sociologie des Religions.

*VI.* — Il serait souhaitable que, parallèlement, une enquête analogue soit menée, dans la même aire, par un groupe différent, sur les paroisses missionnaires catholiques (avec questions communes) et alors il y aurait lieu de créer, en plus de 2 commissions, catholique et protestante, une troisième commission d'études, mixte.

Roger Bastide.
*Université de Paris.*

(1) D'où l'importance des études comme celles de G. Parrinder, *Religion in an African City*, Oxford, 1953, pour le 2e mouvement, et de K. L. Little, *Sierra Leone*, pour le premier ; ou encore de June Mc Cormick Collins, The Indian Shaker Church : a study of continuity and change in Religion, in *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 1950.

# DIE RELIGIONSSOZIOLOGIE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND [1]

## I

SEIT etwa 5 Jahren kann man eine Wiederbelebung der Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland verzeichnen. Sie ist in ihren Arbeiten ganz wesentlich durch die Situation unserer sogenannten abendländischen, säkularisierten Gesellschaft und in vielen praktischen Vorhaben speziell durch die Interessen der grossen jüdisch-christlichen Konfessionen und ihrer Vertreter bestimmt (2). Ohne in irgendeiner Richtung die Verschrän-

---

(1) Unter dem Titel « Standort und Methoden der Religionssoziologie » hat der Verfasser ein ähnliches Referat auf dem 14. Deutschen Soziologentag, Berlin, 20. — 24. Mai 1959 gehalten. Dieses ist in dem Verhandlungsbericht *Soziologie und moderne Gesellschaft*, Stuttgart 1959, veröffentlicht.

(2) Die auf dem Gebiet der Religionssoziologie tätigen Wissenschaftler finden sich seit November 1957 in regelmässigen Tagungen der damals begründeten « Arbeitsgemeinschaft für Religionssoziologie » im Rahmen der « Deutschen Gesellschaft für Soziologie » zusammen. Die meisten von ihnen empfinden sich persönlich als an eine der beiden grossen christlichen Konfessionen gebunden ; zum Teil stehen sie beruflich unmittelbar in deren Dienst. Da sie grossenteils von der Theologie kommen, sind viele zunächst daran interessiert, ihre Erfahrungen in empirischer kirchensoziologischer Arbeit — beispielsweise über die Struktur der Pfarrgemeinde — auszutauschen, die Fragestellungen zu präzisieren und womöglich zukünftige derartige Arbeiten etwas zu koordinieren. Umgekehrt gewinnen die leider wohl zu wenig zahlreich teilnehmenden Soziologen aus dem Gespräch mit den Theologen genauere Einsichten in die ohnedies immer zu fixierenden theoretischen Grundpositionen der Fragestellung wie der Deutung jeder sinnvoll angelegten Erhebung. Grundsätzlich hat jedoch niemand die Absicht, etwa an der Begrenzung auf empirische Kirchensoziologie festzuhalten. Und niemand hat die Idee, etwa als Arbeitsgemeinschaft so etwas wie eine besondere « religiöse » oder « christliche Soziologie » pflegen oder entwickeln zu wollen. Die Arbeitsgemeinschaft sieht nicht Sozialtheologie oder normative Gesellschaftslehre als ihren Gegenstand sondern vielmehr die möglichst unvoreingenommene empirische Erhebung und phänomenologische Interpretation religiösen Lebens.

Bei grundsätzlichen Erörterungen von Fragestellungen wie Deutungen werden allerdings immer die unterschiedliche persönliche Einstellung der Einzelnen zu religiösen Problemen und die verschiedenen Möglichkeiten zu philosophischer oder theologischer Bewältigung aufgewiesener Befunde in den einzelnen Konfessionen zu tolerieren sein. Insofern scheint mir zum Beispiel das Gespräch zwischen Soziologie und protestantischer Theologie, das an mehreren Stellen innerhalb Deutschlands im Gange ist und das wir auch hier in Strassburg pflegen, schwieriger und in seinen theologischen Konsequenzen weiter greifend zu sein als etwa das zwischen Soziologie und katholischer Theologie, für die dank des anderen Kirchenbegriffs und der vorhandenen schärferen normativen Fixierung die soziologische Erhebung und Aussage praktisch im wesentlichen nur Aufgabe beziehungsweise Hilfsmittel der Pastoraltheologie darstellen.

kung der kulturellen Anthropologie sogenannter primitiver Völker mit der Soziologie der modernen Gesellschaft und ohne speziell die Bedeutung von Arbeiten über die Religionen frühgeschichtlicher, primitiver oder der afroasiatischen Völker für die Soziologie der Religionen moderner, westlicher Gesellschaft leugnen oder auch nur mindern zu wollen, möchte ich mich daher auf den letztgenannten Zweig der Religionssoziologie, eben auf die Soziologie der Religion in unserer Gesellschaft beschränken — finde sie ihr Feld innerhalb oder ausserhalb der Kirchen, und handle es sich dabei um Glaubensinhalte oder institutionelle Strukturen. Es wird speziell darauf ankommen, den heutigen Standort der deutschen Religionssoziologie gegen den bis 1933, den Beginn der nationalsozialistischen Zeit, erreichten Stand abzuheben und ihn zugleich im Feld der derzeitigen internationalen Arbeit zu bestimmen (3).

## II

Max Weber, Ernst Trœltsch und der nach den Vereinigten Staaten ausgewanderte Joachim Wach haben der deutschen Religionssoziologie vor 1933 ihr Gesicht gegeben. Ihr Wirken hat darüber hinaus in der internationalen religionssoziologischen Forschung tiefe Spuren hinterlassen. Nach Ueberwindung der evolutionistischen Abwertung der Religion durch Comte und Marx und der psychologisierenden Erklärungsversuche von Tylor bis Freud begnügen sie sich zwar mit einer Beschreibung des Phänomens, aber gerade im Verfolg der Weberschen Zielsetzung der Soziologie, die Kausalketten des Handelns aufzudecken, haben sie — ähnlich Durkheim, Radcliffe-Brown und Malinowski — die Religion als ein integrierendes und offenbar in keiner Gesellschaft entbehrtes Element sozialen Lebens entdeckt. Ohne prinzipiell eine idealistische Gegenposition zu Marx einzunehmen, stellten sie damit doch klar, dass Religion nicht etwa nur ein Epiphänomen gesellschaftlichen Lebens sei (4). Waren Weber und Trœltsch daran interessiert, die Zusammenhänge zwischen religiöser Einwirkung und gesamtgesellschaftlicher Entwicklung aufzuweisen — der eine vor allem dem Aspekt Wirtschaft und Religion zugewandt, der andere ganz auf die jüdisch-christliche Entwicklung beschränkt —, so bemühte sich Wach, von Weber ausgehend, um eine umfassende typologische Systematik der Religionssoziologie. Seiner programmatischen *Einführung* vom Jahre 1931 liess er 1949 in den USA das vollendete Werk folgen (5).

---

(3) Erst nach diesem Vortrag erschienen anlässlich der katholischen « 6e Conférence Internationale de Sociologie Religieuse » vom. 3. bis 6. September 1959 in Bologna in *Social Compass* (Vol. VI, Nr. 4-5) Berichte über den Stand der europäischen Religionssoziologie, darunter : W. MENGES, « Entwicklung und Stand der religionssoziologischen Forschung in Deutschland » (pp. 122-134), E. BODZENTA, « Forschungen in Oesterreich » (pp. 142-154). Die Aufsätze ergänzen die hier gemachten Ausführungen vor allem nach der praktischen Seite.

(4) Vgl. hierzu etwa : E. TRŒLTSCH : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, S. 975-977.

(5) Die *Einführung in die Religionssoziologie* (Tübingen 1931) ist — dies sei hier gern vermerkt — zur Anregung für Gustav Mensching geworden, seinerseits 1947 die seither einzige in Deutschland geschriebene systematische *Religionssoziologie* zu publizieren. Das Verdienst Menschings wird nicht gemindert, wenn man feststellt, dass er sich — von der vergleichenden Religionswissenschaft kommend — nur auf das bis zu den 30er Jahren vorliegende Material stützen konnte und dass sein Werk daher eigentlich noch jener älteren Periode deutscher Religionssoziologie zugerechnet werden muss. — Entsprechend : G. MENSCHING, « Religion », in : W. ZIEGENFUSS (Hrsg.), *Handbuch der Soziologie*, Stuttgart 1956, S. 841-874. Ein neues Buch von G. MENSCHING *Die Religion — Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* soll Ende 1959 in Stuttgart erscheinen.

Für Weber wie Wach stellt Religion den Umgang mit übersinnlichen Gewalten beziehungsweise mit dem Heiligen dar. Sie hat « ihrem Wesen nach » — so Wach — « kein anderes Ziel und keinen anderen Zweck als die Gottesverehrung » (6). Zugleich ist Wach überzeugt, « dass die vollkommene Integration einer Gesellschaft ohne eine religiöse Basis niemals erreicht worden ist noch erreicht werden kann » (7). Daher muss Wach sich beispielsweise gegen Kulturanthropologie wenden, wie Ruth Benedict sie vertritt, die ein Verstehen der Religion von « objektiv erforschten Voraussetzungen » aus möglich machen möchte :

> « Wir können dieser und ähnlichen Kundgebungen vom « Ende » der Religion, die vorwiegend auf einer falschen Identifizierung von religiösem Erlebnis mit der einen oder anderen seiner historischen Ausdrucksformen beruhen, nicht zustimmen... Das Problem ist, die Bedeutung der Phänomene, die bewertet werden sollen, korrekt zu interpretieren... Wenn unsere Methode hier zum grössten Teil deskriptiv ist, werden unsere Resultate doch keine Gemeinplätze sein... Der unparteiische Beobachter wird durch die stark integrierende Macht der Religion beeindruckt sein. Jacob Burckhardt... erinnert uns an Bacon's monumentalen Ausspruch : *Religio praecipuum humanae societatis vinculum.* Mit Hinblick auf das Elend, das unsere gegenwärtige Kultur befallen hat, ist ein grundsätzliches Verständnis der Rolle der Religion, in Vergangenheit und Gegenwart, von äusserster Wichtigkeit... Das Gefühl der Ueberlegenheit, das so viele positivistische Kommentatoren dazu trieb, über die « rohen » und « bizarren » Aeusserungsformen eines unwissenden Geistes zu spötteln, ist beinahe vollkommen verschwunden » (8).

Das ganze Zitat, vor allem aber der Ausdruck vom « Elend, das unsere gegenwärtige Kultur befallen habe », berührt fast tragisch. Es lässt erkennen, wie angesichts des Pluralismus der Wertsetzungen in der modernen Gesellschaft Wach dieser gegenüber sozusagen wider seinen Willen und wider seine Hoffnung am Ende seiner wissenschaftlichen Möglichkeiten ist.

In geradezu existentialistischer Resignation — nur gemildert durch ein Stück Kant'scher Ethik, aber auch noch unbefangener und daher zugreifender — hatte sich Max Weber schon dreissig Jahre früher am Ende des religiösen Zeitalters gesehen, wie an dem berühmten Schluss seines Vortrages « Wissenschaft als Beruf » deutlich wird :

> « Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem, Entzauberung der Welt, dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Oeffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander... Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muss man sagen : Er kehre lieber, schweigend, ohne die übliche öffentliche Renegatenreklame, sondern schlicht und einfach,

---

(6) *Religionssoziologie*, Tübingen 1951, S. 436 /37. — Ganz ähnlich definiert auch heute noch die Völkerkunde in Deutschland. In dem *Lehrbuch der Völkerkunde* (herausgegeben von L. Adam und H. Trimborn. Stuttgart 1958) schreibt Haeckel, Religion sei « Glaube an transzendente Wesen oder Mächte, von denen sich der Mensch abhängig weiss, und die kultische Beziehung zu ihnen. Es gilt als feststehend, dass es kein bekanntes Volk ohne Religion beziehungsweise ohne Glauben an transzendente Mächte gibt ». (S. 41). — In den Spuren von Wach : P. Honigsheim, « Religionssoziologie », in : G. Eisermann (Hrsg) : *Die Lehre von der Gesellschaft*, Stuttgart 1958, S. 117-181.

(7) Wach, *Religionssoziologie*, S. 438.

(8) Ebda., S. 6 /7. Hinweis auf R. Benedict : *Patterns of Culture*, Boston 1934, S. 8 (Uebersetzung : *Urformen der Kultur*, Hamburg 1955, S. 12).

in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen zurück... Irgendwie hat er dabei... das « Opfer des Intellekts » zu bringen... Aber : Innerhalb der Räume des Hörsaals gilt nun einmal keine andere Tugend als eben : schlichte intellektuelle Redlichkeit. Sie aber gebietet uns festzustellen, dass heute für alle jene vielen, die auf Propheten und Heilande harren, die Lage die gleiche ist, wie sie aus jenem schönen, unter die Jesaja-Orakel aufgenommenen edomitischen Wächterlied in der Exilszeit klingt : « Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom : Wächter, wie lang noch die Nacht ? Der Wächter spricht : Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn Ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder ». Das Volk, dem das gesagt wurde, hat gefragt und geharrt durch weit mehr als zwei Jahrtausende, und wir kennen sein erschütterndes Schicksal. Daraus wollen wir die Lehre ziehen : dass es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen : an unsere Arbeit gehen und der « Forderung des Tages » gerecht werden — menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält » (9).

Der entscheidende Einwand gegen Weber und Wach ist, dass sie aus ihrer wie der Durkheim'schen funktionalistischen Interpretation von Religion und Gesellschaft noch nicht die Konsequenz hinsichtlich der Umschreibung des Begriffs Religion ziehen, die wir heute beispielsweise bei dem amerikanischen Soziologen Milton Yinger so gut wie bereits seit Jahrzehnten bei dem Theologen Paul Tillich finden. Yinger schreibt :

« Religion, then, can be defined as a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with these ultimate problems of human life. It is the refusal to capitulate to death, to give up in the face of frustration, to allow hostility, to tear apart one's human associations » (10).

Die phänomenologische Beschreibung von Religion, die Ernst macht mit der Erkenntnis, dass von der Partnerschaft Mensch — Gott oder Welt — Transzendenz nur ein Partner sich empirisch fassen lässt, kann in der abstrahierenden Darstellung ihrer Beobachtungen den anderen Partner gar nicht nennen. Der vorliegende Sachverhalt ist der gleiche wie der, den — ganz nach den Perspektiven der jeweils untersuchten Situation — der Psychoanalytiker Erich Fromm als « Escape from Freedom » (11), der Marxist Ernst Bloch als « das Prinzip Hoffnung » (12), oder Eva Reichmann als die « Flucht in den Hass » (13) bezeichnen. Religion ist eine Alles durchdringende Verhaltensorientierung, eine Institution, von der Paul Tillich daher schreibt, dass sie

« der Ausdruck vom Sinn unseres Lebens als einem Ganzen ist. Sie ist jedem Bereich menschlichen Seins zugeordnet. Die Religion ist kein Bezirk neben anderen Bezirken des menschlichen Geistes. Sie ist niemals « neben », selbst im Sinne von « darüber ». Sie ist letzter Bezug in allen vorläufigen Bezügen, Mittelpunkt aller theoretischen und praktischen Betätigungen, unausschöpflicher Sinn in allem, was Sinn hat. Der religiöse Gedanke kann den gesellschaftlichen Ausblick

(9) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 554/55.
(10) J. Milton Yinger : *Religion, Society and the Individual*, New York 1957, S. 9.
(11) New York, 1941.
(12) Berlin, 1953.
(13) *Die Flucht in den Hass — die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe.* Frankfurt, o. J.

beeinflussen, weil sich der religiöse Gedanke mit dem letzten Sinn der wissenschaftlichen, moralischen, politischen und ästhetischen Existenz des Menschen befasst » (14).

Wird so die Religion als eine Institution, das heisst als ein normatives System interpretiert, das den Einzelnen befähigt, existentielle Fragen zu bewältigen, und das den Zusammenhalt der Gesellschaft ermöglicht und sichert, so haben wir in jeder Gesellschaft und zu jeder Zeit « Religion » zu erwarten — sei sie heidnisch oder christlich, nationalistisch oder kommunistisch, oder sei sie auch nur jenes Bündel säkularer Stereotype und Vorurteile (einschliesslich des Antisemitismus !), mit denen die « einsame Masse » heute ihrer Situation Herr zu werden sucht. Die Vielfalt der in der Gegenwart angenommenen Wert- und Orientierungssysteme ist allerdings Anlass zu einem noch nicht dagewesenen Pluralismus der Werte, der in gewissem Sinne als Desintegration unserer Gesellschaft gedeutet werden kann (15).

Damit dreht sich die alte Fragestellung von Weber und Trœltsch, die in ihren historischen Arbeiten besonders vermerkt wurde, nach der religiösen Bedingtheit sozialen Verhaltens um in die gegenwartsgewandte Frage nach der sozialen Bedingtheit derzeitigen religiösen Verhaltens, ja religiöser Inhalte ; das heisst — konkret gesprochen — nach dem « gesellschaftlichen Sein », das die heutige Art oder die heutigen Arten des Glaubens, der Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit und so fort « bestimmt ». Diese Umstellung der Fragestellung lässt uns nicht zu Marx'scher oder sonstiger aufklärerischer Naivität zurückkehren, und ich brauche in diesem Kreise auch wohl kaum hinzuzufügen, dass ich den Satz vom « gesellschaftlichen Sein, das das Bewusstsein bestimmt » (16), nicht deterministisch missverstanden sehen möchte. Aber die neue Frage trägt einerseits der Ubiquität von Religion als einem nicht fortzudenkenden Element der in all ihren Teilen interdependenten Gesellschaftsstruktur Rechnung und führt zugleich nun erst zur eigentlichen Auseinandersetzung zwischen Soziologie und zumindest protestantischer Theologie : Worin liegt der unveränderliche Bestand, das Kerygma der christlichen Botschaft angesichts der gesellschaftlichen Relativierung nicht nur anderer religiöser Formen und Inhalte sondern auch der christlichen Aussagen und kirchlichen beziehungsweise kirchlich geprägten Verhaltensweisen ? Liegt auch hier « Religion » vor, der die Offenbarung je und je neu und als das ganze Andere in der Bonhœffer'schen Forderung nach « religionslosem Christentum » (17) gegenübertritt, oder verhält es sich so, wie Tillich sagt, dass

(14) P. TILLICH, « Trends in Religious Thought that Affect Social Outlook », in : E. JOHNSON (Hrsg.) : *Religion and World Order*, New York 1944, S. 17. Zitiert bei J. H. FICHTER : *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg 1957, S. 3/4.

Vgl. dazu auch : P. TILLICH, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*. Stuttgart 1956, S. 11-14.

(15) Dieser Religionsbegriff weicht auch — dessen bin ich mir bewusst — von dem von O. H. von der Gablentz ab, der von der Bildung und dem Humanismus, dem Nationalismus und dem Kommunismus und so fort als säkularen Religionen mit je integrierender Funktion spricht. Er sieht diese in einer Krise, so dass er sich fragend nach der Möglichkeit der Religion im Massenzeitalter umsieht. In allen Stereotypen, Urteilen *a priori* wie Vorurteilen, ist meines Erachtens « Religion ». Darum sind sie rational so schwer — wenn überhaupt — auflösbar. Kino, Fernsehen und Fussballstadion sind Kultstätten dieser Religion, die Massenpresse ihr Gebetbuch, Filmstars, Aerzte und Professoren ihre Priester. Vgl. : O. H. VON DER GABLENTZ, « Die Krisis der säkularen Religionen », in : H. D. WENDLAND (Hrsg.) : *Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. Stählin*, Kassel 1953, S. 243-261 ; ferner : Ders., Art. « Religionssoziologie » in : *Evgl. Soziallexikon*, Stuttgart 1954.

(16) K. MARX : *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Neudruck, Berlin 1947, S. 13.

(17) D. BONHŒFFER : *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1954, S. 179.

die Offenbarung nicht von ihren Gefässen getrennt werden kann ? « Wer das ignoriert », — so schreibt er in einer Erörterung über biblische Offenbarung und Religion — « muss notwendig die Unterschiede auf der empfangenden Seite leugnen und die eigene Form der Annahme mit einer vermeintlich unwandelbaren, unveränderlichen Offenbarung gleichsetzen. Aber es gibt keine reine Offenbarung. Wo immer das Göttliche offenbart wird, offenbart es sich « im Fleisch », das heisst in einer konkreten physischen und historischen Wirklichkeit ; das gilt auch für die biblischen Schriftsteller. Das also bedeutet biblische Religion. Es ist ein höchst dialektischer Begriff » (18).

Der Hinweis auf die Theologie zeigt, wie die Umstellung und Aktualisierung der soziologischen Frage zugleich die alte theologische Frage nach « Institution und Ereignis » (19) in der christlichen Botschaft neu provoziert. Die Theologie ist in gewisser Weise zeitgebunden und insofern den Regeln der Wissenssoziologie, der Lehre von der Verbundenheit des Bewusstseins — soweit es sich zu « Wissen » gefestigt hat — mit dem gesellschaftlichen Sein unterworfen. Die Frage nach der Wissenssoziologie der Theologie, das heisst nach der gesellschaftlichen Bedingtheit beziehungsweise geschichtlichen Wahrheit der theologischen Aussage taucht hier als grundsätzliches und meines Wissens als solches bisher nur für historische Perioden behandeltes Problem der Religionssoziologie auf. Es wird obendrein nachher noch als Aufgabe der praktischen soziologischen Forschung zu erörtern sein.

Aber natürlich zwingt gerade die Wissenssoziologie die Soziologie auch zur Reflektion über sich selbst. Immer muss die Soziologie sich selbst, sobald sie System bilden will, im Ideologieverdacht, im Verdacht falschen Bewusstseins haben. Gerade die hier vertretene und uns heute an sich am weitesten führende Methode der funktionalistischen Interpretation birgt — wie sich in gewissen Gegenwartsanalysen durchaus erkennen lässt — die Gefahr, als konservative Ideologie zu wirken, indem das dem Fortbestand einer bestimmten, akzeptierten Kulturform Dienende positiv und das Abträgliche, die disfunction negativ bewertet werden. Dadurch kommt zugleich die Wertfrage, die man gerade durch Verzicht auf eigentliche Erkenntnis etwa der Religion auszuschalten versucht hatte, gleichsam von hinten wieder herein.

Aus dieser Situation rührt das Theoriebedürfnis der Soziologie. In unserem Fall bedarf hier die Religionssoziologie ihrerseits in der christlichen beziehungsweise nachchristlichen Welt der Theologie. Für die Rolle der letzteren gilt meines Erachtens, was Theodor Adorno in seinem schönen Aufsatz « Soziologie und empirische Forschung » in der Plessner-Festschrift über die Rolle der Theorie in der Sozialforschung allgemein schrieb, dass nämlich die Theorie, und wir würden sagen : die Theologie, unabdingbar kritisch sein soll und dass sie — will sie nicht in Dogmatismus verfallen — die Starrheit des hier und heute fixierten Gegenstandes in ein Spannungsfeld des Möglichen und des Wirklichen auflösen muss. Empirie und Theorie lassen sich nicht in ein Kontinuum eintragen, sondern stehen in einem dialektischen Verhältnis (20). Damit ist zugleich jede Vorstellung von einer etwaigen geschlossenen Theorie sozialen Handelns, wie sie beispielsweise der Amerikaner Talcott Parsons noch über ein funktionelles Modell

(18) P. Tillich : *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein.* Stuttgart 1956, S. 13 /14.

(19) Vgl. u. a. : J.-L. Leuba : *L'institution et l'événement*, Neuchâtel 1950; Uebersetzung : *Institution und Ereignis, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament*, Göttingen 1957.

(20) In : K. Ziegler (Hrsg.) : *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Göttingen 1957, S. 245-260. — Vgl. ferner : D. Goldschmidt, Art. « Soziologie : I Allgemein, II Religionssoziologie », in : *Evgl. Kirchenlexikon*, Bd. III, Göttingen 1959, Sp. 1052-1064 (mit Bibliographie).

erstrebt, in das auch das Wertelement als eine positive Kategorie eingeführt werden soll, abgewehrt.

## III

Mit der Formulierung der modernen Aufgabe der Religionssoziologie als Klärung der sozialen Bedingtheit religiösen Verhaltens und der Charakterisierung der funktionalistischen Methode habe ich einer etwas vollständigeren Berichterstattung über die Entwicklung der Religionssoziologie und angrenzender Arbeitsgebiete in Deutschland seit Webers und Trœltschs Zeiten vorgegriffen. Es verdient festgehalten zu werden, welcher Stand 1933 etwa erreicht war. Insgesamt haben uns die zwanziger Jahre wie in so vielem so auch hier einen grossen Reichtum hinterlassen. Weber und Trœltsch gaben — um nur einige Wirkungen zu nennen — die Anregung für Schücking, Schöffler und dessen Kölner Schüler zu Arbeiten über den Protestantismus und die Labour-Partei in England, für A. Müller-Armack zu seiner Studie *Genealogie der Wirtschaftsstile* (3. Aufl. 1944), ebenso für Groethuysen zu seiner Arbeit über *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (21). Doch die moderne Formulierung und erste Forschung der Wissenssoziologie durch Scheler, Plessner, Mannheim, Honigsheim und andere bedeuten wohl die grösste systematische Leistung jener Jahre. Scheler und Honigsheim haben sich damals bereits in ihren Arbeiten auch Religion und Theologie zugewandt. Ersterer schreibt 1926 in einer Formulierung, die wir wohl nicht zu der unseren machen würden und die dennoch im Hinblick auf die Entwicklung im östlichen Teil Deutschlands seltsam aktuell anmutet:

> « Völlig zu brechen ist... mit dem vielgeteilten Irrtum, es habe die *positive Wissenschaft* und ihre Fortschrittsbewegung es je vermocht und vermöge es je — so lange, als sie in ihren Wesensgrenzen bleibt — der Religion auch nur ein Haar zu krümmen. Ob diese These von Gläubigen oder Ungläubigen aufgestellt wird, sie ist stets gleich falsch ».

Man denke sich hier getrost den von uns gegebenen, wenn auch zweifellos von Scheler noch nicht gemeinten umfassenden Begriff « Religion » eingesetzt, der unter Umständen auch Ideologien und Stereotype umschliesst. Scheler fährt fort:

> « Da die Religionen (keine Vorformen oder Nachformen der Metaphysik und Wissenschaft sind, sondern) eine in ihrem Kerne durchaus autonome Evolution besitzen ; da ferner irgendeine positive Religion den Seelen- und Gruppengeist immer schon ausfüllt, wenn eine Metaphysik oder Wissenschaft auftritt, so muss umgekehrt immer die *Religion* einer spontanen Veränderung aus ihrer *eigenen* Triebkraft heraus unterliegen, wenn ein Daseins- und Gegenstandsgebiet für die metaphysische und positiv wissenschaftliche Erforschung im soziologischen Sinne einer allgemeinen Erscheinung « frei » werden soll. Was eine herrschende Religion erschüttert, das ist *niemals* die Wissenschaft, sondern das Versiegen und Absterben ihres Glaubensbestandes selbst, ihres lebendigen Ethos, das heisst, dass « toter » Glaube, « totes » Ethos an Stelle des « lebendigen » Glaubens und Ethos tritt, und vor allem, dass eine *neue* keimhafte religiöse Bewusstseinsform,

(21) 2 Bde., Halle 1927, 1930.

eventuell auch eine neue und massengewinnende Metaphysik, sie *verdrängt* (22). Die Tabus, welche die Religionen je wechselnden Sachgebieten menschlicher Erkenntnis aufgeprägt haben, indem sie die betreffenden Dinge als « heilig » und als « Glaubenssache » erklären, müssen diesen Tabucharakter stets aus *eigenen* religiösen oder metaphysischen Motiven heraus verlieren, sollen sie Gegenstand der Wissenschaft werden. Nur da zum Beispiel, wo eine als « heilig » geltende Schrift für breite Kreise ihren Heiligkeitscharakter aus religiösen oder metaphysischen Motiven verloren hat, kann sie wie irgendeine Geschichtsquelle « wissenschaftlich » erforscht werden » (23).

Während diese Publikationen — zumindest in Soziologenkreisen — noch bekannt sein dürften, scheinen mir dagegen die vom normalen Wissenschaftsbetrieb aus gesehen etwas abseits entstandenen Arbeiten aus dem Kreis der religiösen Sozialisten weithin in unverdiente Vergessenheit geraten zu sein. Hier findet sich bereits — ohne dass es so methodisch-grundsätzlich formuliert wurde, wie wir es hier tun — die aktualisierende Fragestellung nach der sozialen Bedingtheit religiöser Haltung. So ist etwa in den Diskussionen in den « Blättern für religiösen Sozialismus » (24), die von Carl Mennicke herausgegeben wurden und in denen neben ihm Männer wie Wilhelm Lœw, Paul Tillich (25), Eduard Heimann schrieben, bereits das ganze Problem der Klassen, wir würden heute vielleicht sagen : Schichtgebundenheit der traditionellen Kirche erörtert worden, ebenso die methodischen und theologischen Fragen, die sich an das Problem der Begriffe « Religion » und « Verkündigung » knüpfen.

In gewisser Weise noch eindrücklicher weil unmittelbarer sind die empirischen Erhebungen von Günther Dehn über die *Proletarische Jugend* (26) und von Paul Piechowski *Proletarischer Glaube* (27). Gewiss muten die Arbeiten uns heute in der Erhebungs - und Auswertungstechnik etwas dilettantisch an. Sie entbehren fast jeder quantifizierenden Wägung der Ergebnisse. Dennoch ist ihr qualitativer Ertrag als *pilot studies* unwahrscheinlich reich. Dehn, den man immerhin noch gelegentlich in modernen Jugendstudien wenigstens zitiert findet, hat unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg zusammen mit Ernst Lau als Protokollanten mit den 14- bis 18-jährigen Schülern von 60 Klassen an Berliner Fortbildungsschulen gesprochen und von weiteren 2400 Schülern Aufsätze schreiben lassen zu Themen wie beispielsweise « Gott, Hilfe, Tod », um den Inhalt etwaigen Vorsehungsglaubens zu bestimmen, oder « Jugend, Freiheit, Vaterland », um die soziologische Gebundenheit etwaiger religiöser Vorstellungen zu ermitteln.

Piechowski verschickte Mitte der zwanziger Jahre an 5000 Mitglieder sozialistischer oder kommunistischer Organisationen in Berlin und anderen industriell-proletarischen Zentren einen Fragebogen über die Einstellung zur

---

(22) Auf dieser Ebene liegt der Grund für die Erfahrung, dass sich politische, rassische und andere Vorurteile kaum durch Aufklärung allein bekämpfen lassen, sondern dass mit der Aufklärung auch immer eine neue, rational letztlich nicht begründbare Wertsetzung verbunden sein muss.

(23) Max Scheler : *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, S. 77/78 (Sperrungen durch Scheler).

(24) Berlin 1919-1927.

(25) Vgl. zu Tillichs Beitrag seine Vortrags- und Aufsatzsammlung *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, die — vor allem auch in den Anmerkungen und Literaturnachweisen — einen guten Einblick in die damaligen Diskussionen vermittelt.

(26) Die eigentliche Erhebung veröffentlichte Dehn unter dem Titel *Religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend* bereits 1923 in Berlin. In der *Proletarischen Jugend*, Berlin, 1929, hat er die alte Erhebung durch drei Studien ergänzt : *Die Kirche im Arbeiterquartier, Die geistige und materielle Lebensführung der proletarischen Jugend, Typen der werktätigen Jugend.*

(27) Berlin, 1927.

Kirche und zu religiösen Fragen. Er erhielt 500 Bögen mit ausführlichen Antworten zurück, zwei Drittel der Antwortenden waren aus der Kirche ausgetreten.

Beide Studien zeigen eine Weite des Erfassungshorizonts hinsichtlich kirchlicher Handlungen, Gemeinde, Pfarrer, Lebenssituation der Einzelnen, Bindung an die Kirche, etc. und eine geistige Durchdringung der Ergebnisse nach Typen der Jugend — der Typ des « Halbstarken » ist bereits dabei —, nach religiöser Gedankenwelt (auch bei Kirchenmitgliedern wird der Konfessionsunterschied im allgemeinen schief gesehen oder gilt als bedeutungslos), Inhalt des proletarischen Glaubens (« die Religion des Proletariats ist der Sozialismus ») und so weiter, wie wir sie in Deutschland seitdem noch nicht wieder erreicht haben.

Neben den Arbeiten aus dem Kreis der religiösen Sozialisten gibt es in beiden Konfessionen einige theologische Studien, die das soziologische Problem gleichfalls bereits damals angehen. Am bekanntesten ist die 1930 erschienene *Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* von Dietrich Bonhœffer : « Sanctorum Communio » geworden. Gewiss werden wir heute Bonhœffers Versuch einer Behandlung des Wesens der Gemeinde auf der Basis der Tönnies'schen Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft, die damals auch von anderen, vor allem katholischen Theologen (28) versucht wurde, nicht mehr gutheissen können. Bemerkenswert bleibt auch hier die frühe Herausforderung der orthodoxen protestantischen Theologie, in der — wie E. Wolf im Vorwort zur Neuauflage 1954 mit Recht betont — die Frage nach der wesenhaften Struktur der Kirche, danach, ob und wie die empirische und die wesentliche Kirche logisch und soziologisch und in beidem zugleich theologisch unter einen Begriff zu bringen seien, wohl bisher am scharfsinnigsten behandelt worden ist. Obwohl wir die Arbeit in vielem als überholt bezeichnen müssen, ist ihr meines Wissens bis heute nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen (29). Noch stärker als durch sein Erstlingswerk hat Dietrich Bonhœffer, der 1945 von den Nationalsozialisten umgebracht wurde, durch seine bereits erwähnten Briefe, die er 1943 und 1944 aus dem Gefängnis schrieb und die inzwischen publiziert sind, das weitere Gespräch zwischen Soziologie und Theologie angeregt.

1933 sind in Deutschland die Pflege von Soziologie und Religionssoziologie praktisch abgerissen. Wir ermittelten vor einigen Jahren im Soziologischen Seminar der Universität Göttingen bei den von H. Plessner geleiteten *Untersuchungen zur Lage der Hochschullehrer*, dass beispielsweise in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, zu denen viele, aber keineswegs alle der eigentlichen Soziologen rechneten, zwischen Sommer 1932 und Sommer 1938 von 134 ordentlichen Professoren 54 ihren Platz räumten. Von diesen waren 45 jünger als 60 Jahre. Es ist also ein Abgang zu verzeichnen von 40% beziehungsweise — bei alleiniger Berücksichtigung der keinesfalls im Emeritierungsalter stehenden unter 60-jährigen — von 34 %. Greift man aus den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften allein die politiknahen Fächer, wie etwa Soziologie, heraus, so ist die Abgangsziffer noch wesentlich höher (30).

Auch in den Kirchen trat ab 1933 die Beschäftigung mit gesellschaftlichen

---

(28) So etwa : A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburg 1931.

(29) Vgl. auch : E. Wolf, Art. « Kirche », *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Göttingen 1956.

(30) Vgl. Band I der Untersuchungen : J. Asemissen und andere, *Nachwuchsfragen im Spiegel einer Erhebung*, 1953-55. Göttingen 1956, S. 284. — Vgl. ferner : H. Maus, Bericht über die Soziologie in Deutschland 1933-1945, in : *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1959, Heft 1, S. 72-99.

Problemen — ausgenommen das Teilproblem des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat — ganz in den Hintergrund (31). Man war mit der Abwehr nationalsozialistischer Angriffe beschäftigt. Dass hier auch tiefere und weiter zurückreichende Versäumnisse lagen, ist nach 1945 gesehen worden ; und Kundgebungen wie etwa die *Erklärung des Bruderrats der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes* vom Juli 1947 in Darmstadt weisen auf ein nach dem Kriege neu erwachtes Sozialbewusstsein in den Kirchen hin. Damals sind Erkenntnisse gewonnen, die inzwischen zwar weithin im öffentlichen, ja auch im kirchenöffentlichen Bewusstsein wieder vergessen worden sind, die aber zugleich doch geistliche Vorentscheidungen für einige inzwischen eingetretene bemerkenswerte Neuentwicklungen darstellen, die sich unter anderem in relativ starker Beschäftigung von kirchlicher Seite mit soziologischen Fragen zeigen.

Wissenschaftliche Arbeit und planvolle empirische Forschung haben etwa 1950 und zwar nun leider — nach der Teilung Deutschlands — nur in Westdeutschland neu eingesetzt. Sie kristallisieren sich um Institute von drei Gruppen wissenschaftlicher Arbeitsstätten :

1. Säkulare Forschungszentren teils innerhalb, teils ausserhalb der Universitäten und Hochschulen, die sich im Rahmen ihrer Arbeiten unter anderen auch mit religionssoziologischen Problemen befassen ;

2. Institute für Gesellschaftslehre in den theologischen Fakultäten beider Konfessionen und

3. Kirchliche Stellen und Institute mit mehr oder weniger praktischem Bezug ihrer Arbeit.

In der anderen, der marxistischen Hälfte Deutschlands gibt es kaum Soziologie nach unseren Begriffen. Es fällt dem dortigen Regime schwer genug, noch immer kirchliches Leben bei sich zulassen zu müssen. In diesem Rahmen gibt es nur ganz bescheidene religions- und kirchensoziologische Bemühungen. Doch ist die Bewährungsprobe der christlichen Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang eine Herausforderung für soziologische und theologische Arbeit in Westdeutschland, wie sie ausserhalb der Fachkreise vielleicht gar zu leicht übersehen wird, die man aber in Westberlin in ihrer vollen Schärfe wohl zu erkennen vermag. Lassen Sie mich — gerade auch, um die Probleme der kirchlichen Lage in Ostdeutschland deutlich zu machen — einige Daten über die heutige religiöse Struktur Deutschlands einschieben.

Aus der Tradition des Obrigkeitsstaates haben wir in Deutschland sogenannte « Volkskirchen », die zwar heute formal vom Staat getrennte Körperschaften darstellen, aber im Westen noch immer mancherlei gewichtige Unterstützung von ihm empfangen aufgrund historisch begründeter verträglicher Verpflichtungen aber auch aus allgemein wohlwollender Einstellung. Auch haben mit drei Ausnahmen alle Universitäten staatliche theologische Fakultäten (9 prot., 5 kath.).

---

(31) Auf protestantischer Seite wäre noch positiv die Arbeit von A. KRAUSKOPF, *Die Religion und die Gemeinschaftsmächte*, 1935 ; negativ — weil von nationalsozialistischer Ideologie völlig durchsetzt — die von P. ERFURT : *Soziologie und Kirche*, Halle, 1937, zu nennen.

Für den Katholizismus bedeuten — wie eingangs dargelegt (Anmerkung 2) — die empirische und analytische Soziologie keine derartige grundsätzliche Herausforderung wie für den Protestantismus. Daher liegt hier auch keine so grundsätzliche Problementwicklung innerhalb der letzten 30 Jahre vor. Zu nennen sind : G. GUNDLACH, *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens*, Berlin, 1927 ; J. HASENFUSS, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*, Paderborn, 1937 (Gundlach und Hasenfuss setzen sich hier kritisch mit M. Weber auseinander) ; J. HASENFUSS, *Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft*, Würzburg, 1955 — N. MONZEL : *Strukturs oziologie und Kirchenbegriff*, Bonn 1939, dazu mehrere Aufsätze und Reden des gleichen Verfassers seit 1945.

Im Osten sind dagegen die Kirchen in eine Kampfposition zum Staat gedrängt, wenn gleich sie auch dort aufgrund alter Rechte noch immer gewisse finanzielle Mittel vom Staat empfangen und wir auch dort noch an allen sechs Universitäten staatliche theologische Fakultäten haben (sämtlich protestantisch) — ein im Hinblick auf die damit gegebenen Möglichkeiten staatlicher Einflussnahme höchst ambivalentes Privileg.

Den Volkskirchen gehört grundsätzlich (dank der Kindertaufe, deren man sich aber praktisch als juristischem Kennzeichen kaum bedient) jeder an, der selbst oder dessen Eltern nicht ausdrücklich durch Erklärung beim Amstgericht aus der Kirche ausgetreten ist, beziehungsweise sind. In der « Deutschen Demokratischen Republik » (DDR) sind die Formalien des Austritts jetzt erleichtert.

In der « Bundesrepublik Deutschland » (BRD) — ohne Berlin-West — umfasste die Kirchenmitgliedschaft 1950 von der Gesamtbevölkerung von 48 Millionen Menschen 51% Protestanten (gegliedert nach 19 lutherischen, reformierten oder unierten Landeskirchen, ferner einigen kleinen Freikirchen), 45% Katholiken und knapp 4% Andersgläubige und Agnostiker. Für die DDR — ohne Berlin-Ost — liegen aus dem gleichen Jahr bei einer Gesamtbevölkerung von 17 Millionen Menschen folgende Zahlen vor : 82% Protestanten (in 8 lutherischen oder unierten Landeskirchen und einigen kleinen Freikirchen), 11% Katholiken sowie 7% Andersgläubige und Agnostiker. Berlin zeigte 1950 folgende Verteilung :

| West | Ost | |
|---|---|---|
| 2,15 mill. | 1,19 mill. | Einwohner, und zwar : |
| 73% | 70% | Protestanten |
| 11% | 10% | Katholiken. |
| 16% | 20% | Andersgläubige und Agnostiker. |

In der DDR und Ost-Berlin haben sich die Zahlen inzwischen durch Kirchenaustritte einerseits und durch spürbare Bevölkerungsabwanderung nach Westen (rund 2 Millionen seit 1950) beachtlich verschoben. Die Kirchenmitgliedschaft beider Konfessionen kann dort zusammen auf gegenwärtig etwa noch 80% der Gesamtbevölkerung geschätzt werden. In beiden deutschen Teilstaaten ist die Gruppe der Andersgläubigen und Ausgetretenen in den überwiegend protestantischen Gegenden und in den Grossstädten in der BRD (so Hamburg) (14%) besonders stark, und umgekehrt in mehr katholischen Landesteilen und auf dem Lande besonders schwach (so ganz Bayern 1,3%). Hinzuzufügen ist, dass eine zahlenmässig nur schwache, aber wegen ihres inneren Gewichtes in den östlichen Kirchen beachtliche Bewegung der Hinkehr zu den Kirchen festzustellen ist (ca. 1/10 der Zahl der Austritte). Diesen Zahlen liegt ein echter Entschluss zugrunde, und die Zahlen werden dadurch noch bedeutungsvoller, dass das Schwergewicht bei den Eintritten aus der Gruppe der « Gemeinschaftslosen » liegt und nicht bei den Uebertritten von katholischer zu protestantischer Kirche oder umgekehrt. Dem jüdischen Glauben zählten sich 1931 564.000 Deutsche zu, gegenwärtig sind es in beiden Teilen Deutschlands etwa 25.000 bis 30.000 Menschen, die meisten davon in der BRD.

In der BRD werden die Taufe (auch bei konfessionell gemischter Ehe der Eltern oder auch bei nur einem christlichen Elternteil) und die kirchliche Bestattung noch von nahezu der ganzen Kirchenmitgliedschaft in Anspruch genommen. Hier fungiert der Pfarrer sozusagen als Zeremonienmeister bei Familienfeiern. Vielleicht hat er auch eine magische Funktion. Für die DDR fehlt zu den kirchlichen Zahlen der exakte Vergleich mit der allgemeinen Bevölkerungsstatistik,

doch lässt sich annehmen, dass innerhalb der Kirchenmitgliedschaft diese kirchlichen Amtshandlungen noch ähnlich vollständig vollzogen werden.

Für Konfirmationen (prot.) und Kommunionen (kath.) fehlt generell der Vergleich mit der Gesamtsstatistik, da sie mit den Daten der Bevölkerungsstatistik nicht so klar verknüpfbar sind wie Taufe, Eheschliessung und Bestattung. Man kann schätzen dass die Ziffern fast allgemein nicht den Prozentsatz der Taufen erreichen.

In der DDR gehen die Konfirmationsziffern in jüngster Zeit besonders scharf zurück, da ein politischer Druck ausgeübt wird, die kommunistische « Jugendweihe » an die Stelle der Konfirmation treten zu lassen. Im Durchschnitt dürften dort 1959 noch höchstens 60 bis 70% der kirchenzugehörigen Jugendlichen der entsprechenden Jahrgänge konfirmiert sein. Bestrebungen zu entsprechender säkularer Gestaltung von Namensgebung und Eheschliessung zeichnen sich bereits ab, wirken sich aber zahlenmässig noch nicht aus.

An den Trauziffern wird die Fragwürdigkeit konfessioneller Volkskirchen in heutiger Zeit besonders deutlich. Der Bestand an sogenannten Mischehen zwischen einem protestantischen und einem katholischen Partner oder zwischen einem solchen und einem nicht einer dieser beiden Konfessionen zugehörigen Partner steigt ständig. Während 1901 knapp 9% aller neuen Ehen im Deutschen Reich Mischehen waren, betrug diese Ziffer 1931 bereits 16,5%, und nach dem grossen Vermischungsprozess durch die Flüchtlingsaufnahme aus den deutschen Ostgebieten in den Jahren 1945 bis 1949 erreichte sie 1956 in der BRD über 25%. Von den konfessionell reinen Ehen wurden im letzt genannten Jahr in der BRD auf protestantischer Seite etwa 80% kirchlich getraut, wobei die Prozentsätze ganz ähnlich der unterschiedlichen allgemeinen Kirchlichkeit der Gebiete und Konfessionen schwanken, obgleich es sich hier nur um Ziffern über Kirchenmitglieder handelt. So wurden in Hamburg 49% der rein protestantischen Ehen kirchlich getraut, in ländlichen Gebieten dagegen bis zu 90%. Für rein katholische Ehen liegt die Trauziffer für die BRD insgesamt bei 94%, wobei zu beachten ist, dass Ehen schon einmal geschiedener Partner auf katholischer Seite kirchlich gar nicht getraut werden können. Von den Mischehen wurden ca. 60 bis 70% kirchlich getraut. Für das Gebiet der DDR fehlen neuere Ziffern. Sie dürften nach Gebieten, Konfessionen etc. ähnlich streuen wie in der BRD, jedoch durchgängig etwas niedriger liegen als dort.

Die halbwegs regelmässige Beteiligung am normalen Gottesdienst liegt beträchtlich niedriger als die formale Kirchenmitgliedschaft. Sie reicht — örtlich verschieden — von wenigen Prozent in den Grossstädten bis zu etwa 40% der formal Zugehörigen in bestimmten Landgemeinden. Ein kluger englischer Beobachter schätzt, dass in seiner Heimat das aktive Kirchenvolk etwa ebenso gross sei wie die aktive Mitgliedschaft der Gewerkschaften, nämlich jeweils 5% der formal Zugehörigen. Bei uns wird es ähnlich liegen. Es sei nur hinzugefügt, dass die Kirchlichkeit in der BRD im ganzen sicher grösser ist als in der DDR deren Gebiete von je her als kirchlich relativ « tot » galten, wo sie rein protestantisch waren. Weiterhin ist die Kirchlichkeit allgemein auf katholischer Seite grösser als auf protestantischer, sie ist bei Kindern (dank der kirchlichen Jugendarbeit) im allgemeinen stärker als bei den Frauen und bei diesen wiederum grösser als bei den Männern. Und zwar beteiligen sich von Erwachsenen kinderlose Hausfrauen und Alte stärker als berufstätige Männer und Frauen. Und so fort — all diese Strukturen, auch die berufliche und soziale Aufgliederung und Aehnliches, gleichen in hohem Grade den Ergebnissen entsprechender Erhebungen in anderen Staaten.

Wir konstatieren eine erschreckende Diskrepanz zwischen dem kirchlichen

Anspruch, der in der Institution umfassender Volkskirchen mit heutzutage in der BRD bedeutendem politischen Einfluss und mit einer eigenen, in der BRD für fast alle Kirchen sogar vom staatlichen Finanzamt bei den Mitgliedern eingezogenen Kirchensteuer liegt, und dem Echo sowie der faktischen Unterstützung, die ihre christliche Verkündigung tatsächlich bei der Bevölkerung finden. An dieser Stelle trifft die Kirchen die Herausforderung durch das atheistische Regime des Ostens. Unter der Drohung mit Diskriminierungen vieler Art sinken in der DDR die Ziffern für kirchliche Amtshandlungen. Der Gottesdienstbesuch lässt nach, die Kirchenaustritte nehmen zu. Die finanziellen Quellen fliessen nur spärlich. Die eigenen Kräfte der Kirchen erweisen sich in der Auseinandersetzung als zahlenmässig, aber vielfach in der Isolierung einzelner Ortsgemeinden auch als innerlich zu schwach.

Wie haben sich die Kirchen in dieser Situation selbst zu verstehen ? Können sie — fussend auf verbrieftem, aber weltlichem Recht — noch die Ansprüche von Volkskirchen erheben, oder müssen sie sich als Minoritätskirchen neu formieren? Kann Kirche nur Institution sein, oder muss sie sich nicht ebenso wieder und wieder als Ereignis begreifen ? Kann sie gegen den Staat im Osten leben, in dem sie ihre Aufgabe hat ? Können Christen dort nur quasi als Gefangene leben, oder müssen sie nicht dort leben wollen getreu der Aussendung (Matth. 10) ? Wie leben Christ und Gemeinde als Glieder einer bewusst säkularisierten Welt ? Aus solcher Neubesinnung wachsen den Kirchen neue Kräfte zu, so dass wir nicht gezwungen sind, hier etwa ein völlig schwarzes Bild von der Zukunft der Kirche im Osten zu entwerfen, nur wird diese Zukunft schwerlich das 20. Jahrhundert noch zum « Jahrhundert der Kirche » werden lassen, wie dies ein prominenter Bischof vor einigen Jahrzehnten einmal von unserer Zeit glaubte vorhersagen zu können.

Ich kehre zurück zur Religions- und Kirchensoziologie in Westdeutschland. Ich vermag hier nicht in irgendein Detail über die Arbeiten im Kreis der drei genannten Gruppen zu gehen und kann nur in den Anmerkungen die Titel der einzelnen inzwischen vorliegenden Publikationen nennen. Bevor ich versuche, statt dessen einen gewissen und natürlich nur sehr summarischen Ueberblick über das bisher Erreichte zu geben und abschliessend die nach meinem Eindruck vor uns liegenden Aufgaben kurz zu skizzieren, lassen Sie uns noch einen Blick auf die Entwicklung im Ausland werfen ; denn an ihr haben sich unsere neuen Arbeiten in ziemlich hohem Grade — ganz ähnlich wie auf anderen Gebieten der Soziologie — orientiert, so weit sie in ihrer Methode nicht deutscher geistesgeschichtlicher Tradition gefolgt sind (32).

Es ist bekannt, dass in der empirisch-praktischen Forschung ganz allgemein von der deutschen Soziologie nicht nur ein rund 20-jähriges Aussetzen von 1933 bis zum Beginn der 50-er Jahre nachzuholen ist, sondern dass hier gegenwärtig bei uns — ungeachtet gewisser Vorläufer in Gestalt der Erhebungen des Vereins für Sozialpolitik vor dem ersten Weltkrieg und weniger anderer Arbeiten wie denen von Dehn und Piechowski — eigentlich ein ganzer Forschungszweig erst neu entwickelt wird. Dies gilt auch für die entsprechende religionssoziologische Forschung. Dank unserer volkskirchlichen Tradition haben wir lediglich in der staatlichen wie in der kirchlichen Statistik reiches und lang entwickeltes Material, das selbst zur nationalsozialistischen Zeit — wenn auch mit gewissen Einschrän-

(32) Als in der deutschen Tradition stehend wären etwa Alfred Weber : *Der dritte oder der vierte Mensch*, München, 1953 — Hans Freyer : *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955 — A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, 3 Bände, Zürich und Stuttgart 1950-57, und ähnliche Zeitdiagnosen zu behandeln. Im Rahmen der zur Verfügung stehenden Zeit lässt sich hier auf diese an sich über den Rahmen einer eigentlichen Religionssoziologie hinausgehenden, aber für sie doch höchst wichtigen Studien nicht eingehen.

kungen — gesammelt werden konnte und das so in anderen Staaten kaum zu finden sein wird. Seit 1950 weist allerdings die staatliche Bevölkerungsstatistik in der DDR die Religionszugehörigkeit nicht mehr aus, so dass sich nunmehr für dieses Gebiet allgemeine statistische Aussagen nur noch mit Schwierigkeiten machen lassen. Hinzu kommt, dass in der allgemeinen Ueberlastung und Bedrängnis auch die kirchliche Statistik vielenorts nicht mehr so sorgsam geführt wird wie einst (33).

In der amerikanischen Forschung liegen uns aus den zwanziger Jahren die ersten, ganz pragmatischen Arbeiten vor, so etwa die von H. Paul Douglass : *The Springfield Church Survey*, und *The Church in the Changing City*, die 1926 beziehungsweise 1927 kurz vor der ersten der beiden bekannten « Middletown » Studien des Ehepaars Lynd (New York 1929) in New York herauskamen. 1928 publizierte Louis Wirth seine grossartige Studie *The Ghetto*, in der historische Forschung über Entstehung und Funktion des Ghettos zu einer Untersuchung der Wohnquartiere jüdischer Einwanderer in Chicago hinleitet, an deren teilweiser Desintegration, sobald die Einwanderer Fuss gefasst haben, dann als Assimilation studiert wird, was wir auch als Säkularisierung bezeichnen könnten. 1929 brachte Richard H. Niebuhr — angeregt durch Max Weber — sein Buch über *The Social Sources of Denominationalism* heraus (34). 1931 begann der Franzose Le Bras seine historischen und soziographischen Studien über die kirchliche Praxis in Frankreich (35). 1932 publiziert der Holländer J. P. Krujt seine Untersuchung über Verbreitung und Ursachen der Unkirchlichkeit in den Niederlanden (36). 1935 (New York) folgen Douglass und Brunner mit einem Buch unter dem bezeichnenden Titel *The Protestant Church as a Social Institution.* Und so geht es fort. Mit Liston Pope's Arbeit *Millhands and Preachers* (New Haven, 1942) setzt etwa die eigentliche Flut moderner amerikanischer Erhebungen ein, von denen aus den letzten Jahren die Studien von Pater Fichter in Deutschland besonders bekannt geworden sind (37). Doch verdient meines Erachtens mindestens die gleiche Beachtung die Gemeinde-Studie, das heisst das *community study* im Stil der *Middletown-* oder *Yankee City-Studien*, von Kenneth Wilson Underwood aus dem Jahr 1957 (Boston) *Protestant and Catholic.* Hier wird die religiöse und gesellschaftliche Verflochtenheit, das Mit- und Gegeneinander der verschiedenen gesellschaftlichen (einschliesslich kirchlichen) Gruppen und Institutionen und so fort in der *papercity* Holyoke (Mass.) unter besonderer Beachtung der moralischen und konfessionellen Traditionen untersucht ; und der Verfasser sucht auch so etwas wir eine Beschreibung des höchst undogmatischen, um nicht zu sagen vulgären Glaubens des Laien zu geben. Dieses Thema ist auch der Gegenstand von Will Herberg's *Essay in American Religious Sociology* : *Protestant, Catholic, Jew* (New York 1956), in dem der Autor — selbst Jude — zu dem Schluss kommt,

---

(33) Die kirchlichen Statistiken der beiden Konfessionen werden für beide Teile Deutschlands laufend publiziert in : a) *Kirchliches Handbuch*, amtliches statistisches Jahrbuch der Katholischen Kirche Deutschlands, 24. (derzeit jüngster) Band, Köln, 1956 — b) *Kirchliches Jahrbuch der Evangelischen Kirche in Deutschland*, 84. (derzeit jüngster) Jahrgang, Gütersloh, 1957. Dazu ergänzend : a) *Kirchlich-statistischer und religionssoziologischer Informationsdienst*, Köln, b) *Schnelldienst des Kirchenstatistischen Amtes der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 1951 ff. Auf diesen Statistiken beruhen die oben gemachten Angaben und Schätzungen über die derzeitige religiöse Struktur Deutschlands.

(34) New York, 1929, Neudruck Hamden/Conn. 1954.

(35) Zusammengefasst : G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, 2 Bde, Paris 1955/56.

(36) J. P. Kruijt : *De onkerkelikheid in Nederland*, Groningen-Batavia, 1932.

(37) J. H. Fichter : *Southern Parish — Dynamics of a City Church*, Chicago, 1951 — Derselbe : *Social Relations in the Urban Church*, Chicago, 1954 (deutsche Uebersetzung : *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg, 1957) — Derselbe : *Soziologie der Pfarrgruppen — Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei*, Münster, 1958.

dass — um es ganz knapp und hoffentlich nicht zu missverständlich vergröbert zu formulieren — die drei Glaubensformen des Protestantismus, Katholizismus und Judentums nur die drei Zweige einer gemeinsamen amerikanischen Kulturreligion seien. Grundsätzlicher Glaubensinhalt und prinzipielle Verhaltensweisen gleichen sich weitgehend bei allen, die nicht speziell theologisch interessiert seien, und seien mit dem gelegentlich auch von Eisenhower gebrauchten Ausdruck des « Amerikanismus » wohl am besten gekennzeichnet. In Untersuchung der viel genannten zunehmenden amerikanischen Kirchlichkeit der letzten Jahere heisst es dann : « It is not secularism as such that is characteristic of the present religious situation in this country but secularism within a religious framework, the secularism of a religious people » (S. 288).

Es ist jetzt nicht unsere Aufgabe, die Richtigkeit dieses Urteils zu erörtern, aber an den Arbeiten von Underwood und Herberg — man könnte ihnen noch andere zur Seite stellen — wird der umfassende Horizont moderner Religionssoziologie deutlich, der im Blickfeld deutscher Arbeiten nach meiner Kenntnis einstweilen noch nicht festzustellen ist — ganz abgesehen von systematischen Ueberlegungen, wie sie etwa Howard Becker (38) angestellt hat und die bei uns einstweilen nur auf bescheidene theoretische Versuche treffen. Wer schreibt das Buch über « die deutsche Masse » oder besser noch « die deutsche Ideologie » — nun nicht von 1845 (K. Marx war ihr Autor !) sondern von 1959 ?

Das eingangs zitierte Buch von Milton Yinger *Religion, Society and the Individual* enthält eine Bibliographie mit rund 550 Titeln, natürlich überwiegend englisch-sprachige. Dennoch ist kennzeichnend, dass zwar 49 Titel ursprünglich deutsch-sprachiger Autoren genannt werden, aber hiervon sind 26 Emigranten von Marx und Engels bis Mannheim, Freud, Fromm, Wach und Tillich und nur 23 — wie soll ich sagen — « eigentliche Deutsche » von Luther bis von Wiese, darunter als einziger Nachkriegsautor Gustav Mensching.

Was heute in der Bundesrepublik Deutschland, neben den allgemeinen Arbeiten, die bereits zitiert wurden, vorliegt, sei in 8 Gruppen zusammengefasst :

1. Allgemein-soziologische empirische Studien über Gesellschaftsstrukturen, Wohngemeinden, Familie, Jugend, Intimsphäre und ähnliche Fragenkreise, die religiös relevantes Material einschliessen (39).

2. Die bereits genannten, seit alters her geführten kirchlichen Statistiken über Mitgliedschaft, Amtshandlungen, Beschäftigte und so weiter.

3. Studien zur Soziologie der Kirchengemeinde. Hier ist wohl bisher an Nachkriegsarbeiten das meiste geleistet worden (40).

---

(38) H. Becker : *Through Values to Social Interpretation*, Durham, 1950 (deutsche Uebersetzung und Bearbeitung : *Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handlungsfeld*, Würzburg, 1959).

(39) Zu nennen sind vor allem : L. v. Friedeburg, *Die Umfrage in der Intimsphäre*, Stuttgart, 1953 — G. Wurzbacher, *Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung*, Stuttgart, 1954 (darin : R. Pflaum, « Die Bindung der Bevölkerung an die Institution der Kirche », S. 183-231) — Emnid-Institut für Meinungsforschung, *Jugend zwischen* 15 *und* 24, *Bielefeld*, 1. Erhebung 1954, 2. Erhebung 1955, 3. Erhebung : *Wie stark sind die Halbstarken ?* 1956 — E. P. Neumann u. E. Noelle : *Antworten*, Allensbach 1954 — Institut für Demoskopie, *Die Teilnahme am kirchlichen Leben, als Manuskript vervielfältigt*, Allensbach, 1955 — E. Reigrotzki, *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik : Elemente der sozialen Teilnahme in Kirche, Politik, Organisationen und Freizeit*, Tübingen 1956 — W. Schulenberg : *Ansatz und Wirksamkeit der Erwachsenenbildung*, Stuttgart 1957 — H. Schelsky : *Die skeptische Generation*, 3. Auflage, Düsseldorf — Köln, 1958.

(40) An Buchpublikationen liegen vor : E. Bodzenta : 5 *Jahre Internationales Katholisches Institut für Kirchliche Sozialforschung, Abteilung Oesterreich*, Wien, 1957 (Bibliographie) — J. Fichter, vergleiche Anmerkung 37 — J. Freytag : *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht, Ziel und Weg empirischer Forschungen*, Hamburg, 1959 — D. Goldschmidt, F. Greiner,

4. Mehrere Untersuchungen über die Religiosität der Jugend, die noch nicht publiziert sind, aber in dem, was bereits bekannt wurde, ganz ähnliche Perspektiven wie die Arbeiten von Dehn oder Herberg zeigen (41).

5. Einige, zum wesentlichen Teil noch nicht veröffentlichte Arbeiten über die im kirchlichen Dienst Stehenden und ihren Nachwuchs : Pfarrer, Theologiestudenten, Schwestern, Gemeindehelfer und so fort (42). Die Stellung und Selbstauffassung der Geistlichen in der Kirchengemeinde und in der weltlichen Umgabung sowie Nachwuchsprobleme bilden hier die Hauptthemen.

6. Nur — wenn ich recht sehe — ein einziges, im strengen Sinne noch nicht einmal soziologisches Buch über die Rolle der Kirchen im öffentlichen Leben der Bundesrepublik (43).

7. Wenn man — meinem anfangs entwickelten Religionsbegriff folgend — die Ideologieforschung mit einbezieht, so sind einige, leider viel zu wenige Studien über soziale und politische Ideologien und Stereotype, Antisemitismus, Aberglauben, Vorurteile und ähnliche zu nennen (44).

8. Schliesslich bleibt eine grosse, nur vage abgrenzbare Gruppe von teilweise essayistischen Arbeiten zwischen Soziologie, Philosophie und Theologie (insbesondere Moraltheologie und Sozialethik), die sich mit der « anders gewordenen Welt » und dem Phänomen des Säkularismus vom *armchair* aus, wie man in England sagt, befasst und auf die — wie schon mehrfach gesagt — hier nicht eingegangen werden kann (45).

---

H. Schelsky (Herausgeber), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart 1959 (Berichte über internationalen Stand und deutsche Arbeiten, Bibliographie) — N. Greinacher, *Soziologie der Pfarrei : Wege zur Untersuchung*, Colmar-Freiburg 1955 (Bibliographie) — R. Köster : *Die Kirchentreuen*, Stuttgart, 1959 (Untersuchung einer grossstädtischen Kirchengemeinde) — E. zur Nieden : *Die Gemeinde nach dem Gottesdienst*, Stuttgart, 1955 — T. Rendtorff : *Die soziale Struktur der Gemeinde*, 2. Auflage, Hamburg, 1959 — Derselbe, Artikel « Soziologie der Gemeinde und Kirche », in : *Evangelisches Kirchenlexikon*, Band III, Göttingen, 1959, Sp. 1064-1067.

Die Aufsatzliteratur ist ausserordentlich zerstreut in soziologischen Organen (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Soziale Welt*), evangelischen Zeitschriften (*Die Mitarbeit, Zeitschrift für evangelische Ethik, Monatsschrift für Pastoraltheologie* und andere) und katholischen Zeitschriften (*Frankfurter Hefte, Herder-Korrespondenz, Social Compass, Stimmen der Zeit, Wort und Wahrheit, Lebendige Seelsorge, Anima* und andere).

(41) Während des Druckes des vorliegenden Vortrags ist erschienen : H. O. Wölber : *Religion ohne Entscheidung, Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Göttingen. 1959.

(42) A. Burger : Pfarrerfamilienstatistik, Teil I, *Kirchliches Jahrbuch* 1953, Seite 396 ff., Teil II, *Kirchl. Jahrbuch* 1954, Seite 344 ff. — Dies. : « Die Herkunft der Pfarrer... ». *Kirchl. Jahrbuch* 1955, S. 396 ff. — J. Crottogini : *Werden und Krisis des Priesterberufs*, Zürich und Köln, 1955 (dazu : *Herder-Korrespondenz*, 1955, S. 367-373) — D. Goldschmidt : « Der Hochschullehrernachwuchs in der katholischen Theologie » ; Chr. v. Krockow » : « Der Hochschullehrernachwuchs in der evangelischen Theologie », beides in : J. Asemissen und andere, *Nachwuchsfragen*, a. a. O. — Ders., « Die Herkunft der Theologiestudenten », in : *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, Dezember 1957, S. 468-473.

(43) Th. Ellwein : *Klerikalismus in der deutschen Politik*, München, 1955.

(44) Hier seien nur genannt : P. Heintz : *Soziale Vorurteile*, Köln, 1957 — F. Pollock : *Gruppenexperiment*, Frankfurt, 1955 — K. S. Sodhi und R. Bergius : *Nationale Vorurteile*, Berlin, 1953.

(45) Einige Autoren sind an anderer Stelle bereits genannt worden. Hier seien nur noch wenige von denen aufgeführt, die in ihre Arbeiten speziell den theologischen Aspekt einbeziehen : F. Delekat : *Ueber den Begriff der Säkularisation*, Heidelberg, 1958 — R. Guardini : *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1950 — W. Hartmann : Artikel « Säkularisation » in *Evangelisches Kirchenlexikon*, Band III, Göttingen, 1959, Sp. 768-773 — E. Heimann : *Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft*, Tübingen, 1955 — E. Müller : *Die Welt ist anders geworden*, Hamburg, 1954 — A. Rich : *Christliche Existenz in der industriellen Welt*, Zürich und Stuttgart, 1957 — E. Rosenstock-Huessy : *Des Christen Zukunft*, München, 1955 — E. Schleth : *Der profane Weltchrist*, München, 1957 — W. Schöllgen : *Die soziologischen Grundlagen der katho-*

Was steht als Aufgabe vor uns ? Lassen Sie mich vier in Deutschland besonders brennende Probleme herausgreifen :

1) In Fortführung der empirischen Arbeiten wären nach der Soziologie der Kirchengemeinden und der kirchlich Beschäftigten folgende kirchlichen Bereiche zu untersuchen :

*a*) Die überpfarr- oder ortsgemeindlichen Werke wie Caritas und Innere Mission, Akademien, Jugendarbeit, Studentengemeinde und ähnliche.

*b*) Die Kirchen als Grossorganisationen mit Verwaltungsapparat, Herrschaftsstruktur, offiziellen und inoffiziellen Wegen der Willensbildung, Prestigebedürfnis und -notwendigkeit und so weiter. Ich bin überzeugt, dass das Parkinson'sche Gesetz von der Zeugungskraft der Verwaltung für immer neue Verwaltungen auch hier gilt und dass viele dieser Apparate ihre gewiss notvendige Existenz durch eine eigene Rechtfertigungsideologie überhöhen. Ich bitte, nicht missverstanden zu werden, als achtete ich die Bekenntnisunterschiede zwischen evangelischen Landeskirchen für nichts, dennoch meine ich, dass neben der theologischen Differenzierung, die dem sogenannten schlichten Gemeindeglied höchst esoterisch erscheint, auch — wie in allen Grossorganisationen — höchst verständliche und reale aber häufig doch nicht letztlich geistlich im Sinne des *status confessionis* begründbare Gegensätze der Interessen und politischer Anschauungen wirksam sind. (Innerhalb der Okumene zeigen die Arbeiten der Kommission « Faith and Order» ähnliche Ueberlegungen). Man begrenzt diese auf das unvermeidliche oder notwendige Mass am ehesten, wenn man sich die soziologischen Faktoren, die hier wirksam sind, bewusst macht ; daher meine ich, dass wir

*c*) eine Soziologie der Kirchentrennung im sogenannten protestantischen Raum brauchen.

In all diesen Forschungen innerhalb des kirchlichen Bereichs sollte ein Tatbestand durchgängig bedacht werden : Alle bereits vorliegenden Erhebungen bestätigen gerade in Westdeutschland die auffällige Diskrepanz zwischen dem bedeutenden kirchlichen Anspruch, der in der Institution umfassender Volkskirchen mit grossem öffentlichen Einfluss liegt, und der bescheidenen effektiven persönlichen Zustimmung und Unterstützung, die die christliche Verkündigung bei der Bevölkerung findet. Nur weil die Gemeinde — und zwar prinzipiell gleichmässig in beiden Teilen Deutschlands — weithin eine abgesonderte, kleine Gruppe ist und der Pfarrer oft in sonderbarer Isolierung von der Gesellschaft lebt, trifft die Kirchen — ganz im Sinne des obigen Scheler-Zitats — eine Herausforderung wie die der östlichen Staats- und Gesellschaftsordnung so hart. Die faktisch vorgefundenen Bedingungen und Merkmale der Kirchen als Volks- oder als Minoritätskirchen sind besonders zu ermitteln und zu prüfen.

2) Die Kirchen, Gemeinden und einzelnen Christen stehen im Gefüge der Gesamtgesellschaft ; die organisierte Kirche wirkt dort als eine entschlossene Minorität mit Recht und kraft ihrer Entschlossenheit mit Erfolg auf die sogennante Welt ein. Zugleich werden die Kirchen und ihre Glieder in ihren Reaktionen, das heisst in ihrem Verhalten, von dort her bestimmt. Dies ist der Bereich, auf den etwa die Studie von Underwood zielte. Wir brauchen in diesem Sinne örtliche

---

*lischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1953 — H. Storck : *Die Zeit drängt, die evangelische Kirche stellt sich den Fragen der Industriegesellschaft*, Berlin, 1957 — Derselbe : *Kirche im Neuland der Industrie*, Berlin, 1959 — O. Weber : *Die christliche Freiheit und der autonome Mensch*, Theol. Ex. NF 16, München, 1949 — H.-D. Wendland : *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*, 2. Auflage, Hamburg, 1958 — Derselbe : *Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart*, Hamburg, 1959.

Gemeindestudien ebenso wie Durchleuchtungen übergreifender Zusammenhänge im Bereich deutscher Politik, Wirtschaft und Gesellschaft ; und wir werden mit den Theologen zusammen versuchen müssen, zu bestimmen, was hier Interesse, was Religion, was Offenbarung ist. Damit kommen wir zur nächsten Aufgabe :

3) Die Religiosität der nachchristlichen, säkularisierten Masse ist zu beschreiben. Hierzu brauche ich nicht mehr viel zu sagen. Man sollte aber wohl unterscheiden :

*a*) Die Erforschung bestimmter, formulierter « Religionen », wie sie von der Gablentz im Auge hat — seien sie politischer Art, seien sie dezidiert antichristliche Weltanschauungen, oder umfassen sie ganz abseitige Sektierer ;

*b*) Die eigentliche Ideologieforschung, deren wenige vorliegende Arbeiten ich bereits erwähnte und die nicht offen als solche institutionalisierte Glaubensinhalte zum Gegenstand hat. Besonders wichtig scheint mir hier zu sein, Studien über die gelenkte Ideologiebildung zu treiben, wie sie der Berliner — in ständiger Berührung mit beiden Welten — laufend und kritisch in Presse und Radio einerseits und an Lesern beziehungsweise Hörern andererseits beobachten kann, wenn er will.

4) Die Gedankenführung und die Ergebnisse solcher Forschungen verweisen immer wieder an die theoretische und theologische Durchdringung des Stoffes. Der Entmythologisierung von Altem und Neuem Testament wird die Entideologisierung der Ethik zu folgen haben. Die Wissenssoziologie der Theologie wird diese ganz allgemein zwingen, immer wieder nach dem Charakter ihrer Wahrheit im Verhältnis zu Geschichte und Gesellschaft zu fragen und das Wesen von Kirche im Spannungsfeld von Institution und Ereignis zu bestimmen. Schliesslich werden Weise und Wirkung von Predigt und Verkündigung stets neu zu prüfen sein (46).

Ich bin am Schluss. Die Rolle der Soziologie allgemein und ganz ebenso die der Religionssoziologie, die wir hier — dessen seien wir uns bewusst — nur in einem aktuellen Ausschnitt behandelt haben, ist eine radikal aufklärerische ; sie soll der « Denunziation des Wahns » dienen, um einen Ausdruck aus der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno aufzugreifen (47). Lassen Sie mich für meine Person hinzufügen : Gerade aus christlichem Engagement, das die Verpflichtung zu unvoreingenommener Wissenschaftlichkeit einschliesst, dürfen mir weder Tradition und Restauration noch Revolution und Fortschritt aber auch keine Institutionen und Religionen heilig sein. Der berühmte Satz von Max Weber aus der Vorbemerkung zu seinen religionssoziologischen Aufsätzen « Wer 'Schau' wünscht, gehe ins Lichtspiel... und wer 'Predigt' wünscht, gehe ins Konventikel » gilt noch immer (48). Von dem Ereignis, das gerade deswegen in solchem Dienst geschehen kann, habe ich hier nicht zu reden.

D. Goldschmidt.
*Pädagogische Hochschule Berlin.*

(46) Es wurde oben (Anmerkungen 2 und 31) bereits auf die unterschiedliche Bedeutung der Ergebnisse religionssoziologischer Forschung für die katholische und für die protestantische Theologie verwiesen. Für die bei letzterer ausgelösten Erörterungen sei unter anderem verwiesen auf : H. Schelsky, « Ist Dauerreflektion institutionalisierbar ? ». In : *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957, Heft 4, S. 153-174. Dazu Aeusserungen von F. Delekat, H. H. Schrey, O. H. v. d. Gablentz, W. Loew, H. R. Müller-Schwefe, O. Hammetsbeck, H. Schelsky und W. Schweitzer, ebda, 1957, Heft 6 ; 1959, Hefte 3 und 4. Weitere Beiträge aus einem Kreis protestantischer Soziologen und Theologen innerhalb der eingangs (Anmerkung 2) beschriebenen Arbeitsgemeinschaft für Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie sind dort noch zu erwarten.

(47) Amsterdam, 1947, S. 36.

(48) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen, 1920, S. 14.

# DER STRUKTURWANDEL PROTESTANTISCHER FRÖMMIGKEIT

## als soziologisches Problem

WENN wir unter « Frömmigkeit » die religiöse Grundstimmung und -haltung eines Menschen verstehen, so bezeichnen wir damit zunächst einen rein psychologischen Tatbestand, einen Aspekt des Innenlebens, der empirischer Forschung nur bedingt und indirekt zugänglich ist. So war auch die wissenschaftliche Analyse der Frömmigkeit bisher Hauptanliegen der Religionspsychologie, die vom Tatbestand religiösen Erlebens ausgehend die Herausarbeitung von individuellen Frömmigkeitstypen und ihre Abhängigkeit von Persönlichkeitsfaktoren (Alter, Geschlecht u.a.) als ihre Hauptaufgabe betrachtet.

Damit ist aber der Fragenkreis, den das Phänomen der Frömmigkeit stellt, noch keineswegs hinreichend umrissen. Jede Haltung, also auch die der « Frömmigkeit », entsteht durch Situationsbezug und wird ihrerseits erst wieder in Situationen manifest, ist also umweltbezogen. Sie ist Grundlage eines entsprechenden Verhaltens und steht unter diesem Aspekt auch soziologischen Fragestellungen offen. Es ist unzulänglich, Frömmigkeit als reines Individualphänomen zu verstehen.

In der Tat haben Untersuchungen und Beobachtungen hinreichend gezeigt (1), dass die Frömmigkeit eines Menschen durchaus Sozialaspekte hat, etwa dadurch, dass die Art und Weise religiöser Erfahrung durch soziale Umwelteinflüsse vorgegeben ist oder dadurch, dass Frömmigkeit sich in ganz bestimmten, durch Tradition festgelegten Formen äussert. Die Erforschung dieser soziologischen Dimension religiöser Grundhaltungen, die man gewöhnlich unter dem Begriff « Frömmigkeit » zusammenfasst, ist bisher von protestantischer Seite sehr vernachlässigt worden, obwohl sie zu den wesentlichsten Aspekten christlichen Gemeindelebens zählt. Eigentlich ist nur seitens der Religionswissenschaftler (vorwiegend für die Naturvölker und die Antike) und seitens der Vertreter einer religiösen Volkskunde (Rumpf, Jobst u. a.) oder einer praktischen Kirchenkunde (Drews u.a.) relevantes Material erarbeitet worden, wenn man von Gelegenheitsarbeiten praktischer Theologen absieht. Die Frage nach der sozialen Bedingtheit bestimmter Frömmigkeitsformen und nach den Bestimmungsgründen ihres Wandels führt aber in zentrale Bereiche nicht nur der Religionssoziologie, sondern der Theologie überhaupt, öffnet sich doch von hier aus das Verständnis für das religiöse

(1) Vgl. hierzu etwa die immer noch wichtige Materialsammlung bei E.D. STARBUCK, *Religionspsychologie.* Bd. I : *Die Bekehrung.* Leipzig, 1909.

Verhalten der Kirchenmitglieder, das ja die praktische Arbeit jedes Theologen wesentlich prägt.

In den folgenden Ausführungen soll deshalb versucht werden, das Problem protestantischer Frömmigkeit soziologisch zu untersuchen und hierbei vor allem die Aspekte ihrer strukturellen Veränderung zu beachten. Im Mittelpunkt der Analyse wird der Begriff der « Säkularisierung » stehen. Die damit bezeichnete Hypothese über die religiöse Entwicklung seit der Aufklärung ist ja schon häufig im Hinblick auf den Strukturwandel religiöser Institutionen und die Zeugnisse modernen Denkens überprüft worden. Die Untersuchung der Struktur des sich als Frömmigkeit äussernden Sozialverhaltens ist hingegen nur am Rande betrieben worden. Es genügt aber nicht, sich bei der Untersuchung der Säkularisierung auf eine in ihren Institutionen zweifellos säkulare Gesellschaft zu beschränken, man muss nachprüfen, ob auch die zentralen Verhaltensmuster der Menschen dieser Tendenz folgen.

## Strukturmerkmale protestantischer Frömmigkeit.

Eine exakte Untersuchung in dieser Richtung stösst auf viele Schwierigkeiten. Schon der Begriff « protestantische Frömmigkeit » ist problematisch. Ganz abgesehen von den Nuancen zwischen den verschiedenen Konfessionen, z. B. zwischen reformierter und lutherischer Kirche, bestehen hier beträchtliche Unterschiede, die den jeweiligen Merkmalen der Sozialstruktur folgen (Herkunft, berufliche Stellung, Bildungsgrad usw.). Dennoch lassen sich wenigstens im Hinblick auf die « Gemeindefrömmigkeit » des einfachen Kirchenvolks einige relativ kontinuierliche Grundzüge ermitteln, die es gestatten, von einer traditionell verankerten protestantischen Frömmigkeit zu sprechen.

Diese Grundzüge wurden schon in der Reformationszeit begründet. Ernst Trœltsch hat die religiöse Idee Luthers nicht «in der Ueberwindung des Gesetzesbegriffs an sich, sondern in dem besonderen Inhalt des Gnadenbegriffs » gesehen, « der dem Gesetz eine andere Bedeutung und Stellung zuweist, als es der katholische Gnadenbegriff getan hat... Die Religion tritt in die Sphäre des Gedanklichen, des Psychologischen, des Geistes, aus der des Dinglichen und Substanziellen, das von Gedanke und Gesinnung nur begleitet war... Es ist die Glaubens- und Ueberzeugungsreligion an Stelle der hierarchisch-sakramentalen Religion » (2). Hieraus ergaben sich starke Impulse zur Umformung der religiösen Volkskultur, vor allem einer in Sitten und Gebräuchen (z. B. Bruderschaften, Marien-, Heiligen- und Reliquienverehrung, Wallfahrten) objektivierten einfachen Frömmigkeit (3) zugunsten des religiösen Individualismus. Noch deutlicher zeigt sich diese Tendenz in der reformierten Kirche, in der die subjektive Frömmigkeit zur Grundlage des Gottesdienstes wird. So heisst es im Artikel 27 der 2. helvetischen Konfession : « Dem alten Volk wurden einst Zeremonien vorgeschrieben als Erziehungsmittel für die, welche unter dem Gesetze, wie unter einem Erzieher und Vormund, bewacht wurden ; nachdem aber Christus der Befreier gekommen und das Gesetz aufgehoben ist, sind wir Gläubigen nicht mehr unter dem Gesetze, und die Zeremonien sind verschwunden » (4).

---

(2) Ernst Trœltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Zweite Hälfte, Tübingen, 1912, S. 437-439.

(3) Vgl. hierzu die materialreiche Darstellung von Otto Clemen, *Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters*. Studien zur religiösen Volkskunde, Heft 3. Dresden und Leipzig, 1937.

(4) Zitiert bei Albrecht Jobst, *Evangelische Kirche und Volkstum*. Ein Beitrag zur Geschichte der Volkskunde. Stuttgart, 1938, S. 35.

Rein subjektive Frömmigkeit ist jedoch, wie noch genauer zu zeigen sein wird, nicht gemeinschaftsbildend. Die weitere Entwicklung der Reformation brachte eine neue Objektivierung, die an Bibellesung, Predigt, Katechismus und Kirchengesang anknüpfte. Bis auf den heutigen Tag ist das Ausmass der Teilhabe an diesen Handlungen und Glaubensvermittlungen objektiver Gradmesser traditioneller Frömmigkeit geblieben.

Die soziale Stabilisierung protestantischer Frömmigkeit ist ein selten gewürdigtes Werk der Orthodoxie gewesen, die freilich hierbei recht drastisch zu Werke ging und bei der Aufrechterhaltung der Kirchenzucht auf den weltlichen Büttel nicht verzichtete. So sehr aber die Orthodoxie im Sinne des « rechten Glaubens » gegen die als Aberglauben und Veräusserlichung gebrandmarkten herkömmlichen Frömmigkeitsformen ankämpfte, und damit sicherlich einen sozialen Verfremdungseffekt beträchtlichen Ausmasses erzielte, so sehr hat sie doch andererseits die Bildung neuer Sitten, z. B. durch Institutionalisierung bestimmter Bräuche bei den Kasualien, gefördert.

Einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung protestantischer Frömmigkeit brachte der Pietismus mit seiner Abkehr von der Volkskirche, dem grossen « Haufen », durch Bildung kleiner Kerngruppen, in denen der Glaube bis zum sentimental-ästhetischen Individualismus subjektiviert wurde. Zwar hat die angestrebte Verinnerlichung bei den besten Vertretern des Pietismus zu bewundernswürdigen Glaubenszeugnissen geführt, aber die religionssoziologischen Auswirkungen müssen ebenfalls erwogen werden. Seither gibt es die akzentuierte Trennung in eine weltfremde, innerliche Richtung und eine weltoffene, verflachende Strömung humanitärer Ethik innerhalb der Kirche selbst, auf die A. v. Harnack schon 1873 hingewiesen hat (5). In der Folgezeit haben sich die Frömmigkeitsstile der religiösen Kerngruppen und des gewöhnlichen Kirchenvolks immer weiter voneinander fortentwickelt, was mit zum Verfall der volkstümlichen protestantischen Religionsausübung beigetragen hat. Die kirchliche Aufklärung trug dann ihren Teil dazu bei, die noch bestehenden objektiven und allgemeinverbindlichen Formen der religiösen Praxis zu relativieren. In der Folgezeit wurde noch durch die Verbindung der kirchlichen Verkündigung mit bürgerlichen Lebensformen angesichts des nicht genügend berückschtigten gesellschaftlichen Strukturwandels eine allgemein nachvollziehbare Frömmigkeitsform unmöglich gemacht.

Betrachten wir das Ergebnis dieser mehr als skizzenhaften Darstellung der Entwicklung protestantischer Frömmigkeit, so finden wir eine fortschreitende Emanzipation des Individuums von der kirchlichen Institution, die wesentlich durch den Verfall objektiver, in der Sitte begründeter Frömmigkeitsformen zugunsten eines subjektiven « Privatverhältnisses » zu Gott begleitet ist. Die « mündige » Welt, in der sich der Theologe heute vorfindet, ist von seinen Vorgängern — sicherlich oft ungewollt — mitgeschaffen worden, das sollte nicht bei den zahlreichen kulturkritischen Aeusserungen von kirchlicher Seite vergessen werden. Ausserdem hat diese Entwicklung keineswegs nur negative Aspekte, und es ist nicht schwierig, in ihr die Verwirklichung protestantischer Strukturelemente zu entdecken.

(5) Vgl. hierzu die Ausführungen von Werner GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*. Münster, 1956, S. 479.

## Sozialtypen protestantischer Frömmigkeit.

Wie steht es nun mit der empirisch nachweisbaren protestantischen Frömmigkeit der Gegenwart ? Umfassende Untersuchungen auf diesem Gebiet fehlen leider noch, so dass auf Teilstudien und mehr oder weniger lückenhafte Eigenbeobachtungen zurückgegriffen werden musste. Meine Ausführungen haben deshalb vorwiegend illustrativen Charakter, und ihre Bedeutung liegt allenfalls darin, einen systematischen Zugang zum Problemkreis zu erschliessen. Für den empirisch arbeitenden Wissenschaftler bestehen hier auch grosse methodologische Schwierigkeiten. Wenn nämlich bei der folgenden in Umrissen herausgearbeiteten Typologie protestantischer Frömmigkeit nicht im Anschluss an die Untersuchungen Boulards der Kirchenbesuch und die Inanspruchnahme von Amtshandlungen des Pfarrers als Grundlage dienten, so hat das seinen Grund in der Struktur protestantischer Frömmigkeit. Ihr Nachweis bzw. die Bestimmung ihres Ausmasses muss immer auf subjektive Einstellungen Bezug nehmen. Die Befolgung objektiver kirchlicher Gebote spielt eine viel geringere Rolle als im Katholizismus.

a) Zunächst gibt es zahlreiche Hinweise für das Bestehen einer gemeinschaftsverbundenen Frömmigkeit, die an kirchlichen Traditionsresten ihren Halt findet und sich im allgemeinen auf die Kerngemeinde beschränkt. Ueber die Struktur dieser « altprotestantischen » Frömmigkeit besteht allerdings kaum eine genauere Vorstellung. Eine einzige in den 30er Jahren von L. Vetö-Viszkok durchgeführte Untersuchung (6) gibt hier auf wissenschaftliche Weise näheren Aufschluss, der allerdings wirklich sensationell wirken sollte.

Vetö hat in einer lutherischen Gemeinde Ungarns 10 ausgesucht fromme Kirchenmitglieder sehr eingehend nach ihrer Einstellung zum Rechtfertigungsglauben befragt, indem er ihnen diesbezügliche evangelische Texte zur Stellungnahme vorlegte. Gleichzeitig versuchte er Aufschluss über die Einstellung der übrigen Gemeindemitglieder zu erhalten. Er musste hierbei feststellen, dass dieses protestantische Zentraldogma den meisten Befragten nicht mit Namen bekannt war und dass, was schwerer wiegt, ihre Grundeinstellung eher einem mittelalterlichen Katholizismus, also einer Werkgerechtigkeit entsprach. Daraufhin führte Vetö anhand katholischer Texte (Gebete wie : « Heiliger Antonius, hilf ! ») eine neue Befragung durch. Nun waren die Reaktionen genau umgekehrt : « Dieselben Personen, die sich bisher mindestens gleichgültig dem lutherischen Grunddogma gegenüber verhalten hatten, wurden nun plötzlich « lutherisch » in ihrer inneren Haltung » (7). Der Rechtfertigungsglaube trat also erst als oppositioneller Affekt hervor, ohne diese Herausforderung spielte er keine positive Rolle in der religiösen Grundhaltung. Gruehn, der Vetös Untersuchung in einer hannoverschen Gemeinde nachgeprüft hat, schliesst daraus : « In der heutigen Frömmigkeit der lutherischen Kirche äussert sich der Rechtfertigungsglaube bloss in der Negation katholischer Gedanken, ist sich in keiner Weise mehr eines positiven Glaubensinhalts bewusst, wie zur Zeit der Reformation. Jene Negation aber ist blosses Resultat der Erziehung, vor allem der Schule, und der Umgebung. Sie beruht nur auf Tradition, ist autoritär bedingt, stellt keinen lebendigen Glaubensbesitz dar. In anderer Umwelt wären dieselben Personen ebenso gut Katholiken, wie sie heute Lutheraner sind ! » (8).

---

(6) L. Vetö-Viszkok, *Inwiefern ist der Rechtfertigungsglaube noch lebendig in den evangelischen Gemeinden ?* Exakte Beiträge zur evangelischen Volksfrömmigkeit. In : *Arch. f. Religionspsychologie* Bd. VI (1936), S. 73-208.

(7) Vgl. Gruehn a. a. O., S. 252.

(8) Gruehn a. a. O., S. 253.

Nach den Ergebnissen dieser Untersuchung sollte man also einigen Zweifel am « protestantischen » Charakter der Frömmigkeit der kirchlichen Kerngemeinde hegen. Abgesehen von der empirisch sehr schmalen Basis, die nur hypothetisch gültige Verallgemeinerungen zulässt, ist allerdings zu fragen, ob derartige, für den Dogmatiker sicherlich höchst interessante Forschungsergebnisse nicht zur Ueberschätzung dogmatischen Wissens führen. Immerhin waren die Befragten ja treue Kirchenglieder und die wirklichen Stützen ihrer Gemeinde. Offensichtlich muss ihnen also doch die protestantische Kirche etwas sehr Wesentliches bedeutet haben, auch für ihre zweifellos vorhandene Frömmigkeit. Worin ist dieses Wesentliche zu suchen ? Sicherlich nicht in der dogmatisch einwandfreien Grundhaltung, eher hingegen in einem lebendigen Gemeinschaftserleben in der Kirche. Es bleibt zu fragen, ob nicht gerade hierin für einfachere Menschen die Basis für die Ausprägung einer frommen Grundhaltung liegt. Häufig ist in sehr lebendigen Kirchengemeinden festzustellen, dass die intellektualisierende Wirkung dogmatischer Unterweisung eine sehr geringe Rolle spielt.

Fassen wir zusammen : Eine zweifellos stabile Form protestantischer Frömmigkeit stellt der Typ gemeinschaftsverbundener, traditionsorientierter Glaubender dar, auch wenn häufig eine gründliche « Kenntnis » der dogmatischen Grundlage des Protestantismus fehlt.

b) Den Gegenpol bildet der vom Standpunkt des kirchlichen Gemeindelebens her gesehen autonome Weltchrist protestantischer Prägung. Hier ist die Frömmigkeit, die durchaus als zentrale Grundhaltung festgestellt werden kann, zu einem rein subjektiven, nicht mehr traditionell und institutionell vermittelten Erleben individualisiert. Der Kirchenbesuch spielt dementsprechend nur eine geringe oder gar keine Rolle, die Religion wird zur Privatangelegenheit. Von kirchlicher Seite besteht die Versuchung, diesen Typ als unfromm und säkularisiert zu bezichnen. Das wäre sicherlich ein grobes Fehlurteil. Säkularisiert ist hier lediglich die Form der Frömmigkeit und des religiösen Verhaltens, nicht jedoch ihr Gehalt. Sicherlich sind Institutionenkritik und Individualisierung Indizes für säkulare Tendenzen. Aber sie reichen nicht zur Diagnose einer säkularen Grundhaltung aus. Im Gegenteil sind viele Vertreter des soeben beschriebenen Typs subjektiv davon überzeugt, besonders konsequente Protestanten zu sein, und manche Beobachtungen legen die Vermutung nahe, dass bei ihnen der Rechtfertigungsglaube eher beheimatet ist als beim sogenannten treuen Kirchenvolk. Und so sehr dieses die Zeremonien schätzt, so sehr lehnen jene sie ab.

So lässt sich also die Annahme vertreten, dass es neben der traditionellen Gemeindefrömmigkeit noch einen zweiten, durchaus protestantischen Frömmigkeitstyp gibt, der allem Anschein nach verbreiteter ist und in mancher Hinsicht den « mündigen » Weltchristen repräsentiert, der zwar nicht die Stütze des Pfarrers ist, andererseits aber durch Teilhabe an den Kasualien dem Protestantismus gestattet, sich noch immer als Volkskirche zu verstehen, was wohl vom Gemeindeleben her gesehen eine Ueberschätzung wäre.

c) Die eigentliche Säkularisierung des Verhaltens beginnt dort, wo Frömmigkeit zu einem gelegentlichen Randerlebnis ohne selbständige haltungsbildende Kraft abgesunken ist. Sie wird schliesslich zur blossen Besinnung auf Masstäbe einer säkularisierten Ethik. Religion und kirchliches Lehramt werden nach ihrem sozialen Nutzen beurteilt. Zur Verdeutlichung seien hier einige Zitate aus einer Arbeiterbefragung eingefügt (9). Auf die Frage, ob man sich ein Leben

(9) Dieses Material verdanke ich Herrn Vikar Günther BORMANN, Tübingen.

ohne Religion vorstellen könne, kam die Antwort : « Religion ist von Staats wegen das leichteste Mittel, den Leuten einen Zusammenhalt zu geben ». Die Frage : « Hat Ihnen geholfen, was Sie im Katechismus gelernt haben ? » wurde wie folgt beantwortet : « Heute nicht mehr, aber in jungen Jahren hat es mich von mancher Dummheit abgehalten ». Dogmatische Probleme werden von diesem Typ rein intellektuell erfasst, wie folgende Zitate zeigen : « Ich bin der Meinung, Jesus ist nicht nötig gewesen. Denn wenn Gott Gott ist, braucht er nicht diesen Umweg, um die Menschen zu erlösen ». — « Man sollte den Mut haben, die Bibel zu berichtigen ». — Man glaubt nicht an ein ewiges Leben, nicht an die göttliche Fügung, ist aber überzeugt davon, dass es darauf ankommt, ein anständiger Mensch zu sein. Das Dasein Gottes wird hingegen in den seltensten Fällen geleugnet. Im Zentrum des Bewusstseins stehen aber weder Religion noch Kirche, sondern Familie und Beruf.

Es erübrigt sich, diesen säkularen Typ noch weiter zu kennzeichnen. Wichtig ist lediglich die Feststellung, dass nicht der militante Atheismus das Endprodukt der Entwicklung zu sein scheint, sondern die völlige Gleichgültigkeit gegenüber religiös werthaltigen Lebenserfahrungen. Häufig wird den intimen Sozialbeziehungen noch eine innere Ordnung zugebilligt, die sich jedoch meist auf das « Du sollst nicht... » beschränkt und nicht mehr die Kraft zum lebensgestaltenden « Du sollst... » hat.

Die allgemein üblich gewordene Bezeichnung « nominelles Kirchenvolk » für diesen Typ sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine nennenswerte kirchliche Bindung dieses Typs, die sich auch auf das Verhalten erstreckt, umwälzende Veränderungen der Kirche und ihrer Dogmen voraussetzen würde, wobei das Problem aufträte zu bestimmen, worin die unveräusserliche Quintessenz des protestantischen Christentums denn eigentlich besteht.

**Merkmale des Strukturwandels.**

Die Veränderungen religiöser Grundhaltungen im Verlauf der Herausbildung moderner Gesellschaftsformen sind häufig untersucht worden (Vgl. u. a. die Arbeiten Ernst Trœltschs und Max Webers). Besonders die Säkularisierungsthese Max Webers und sein Schlagwort von der Entzauberung der Welt haben das moderne Bewusstsein nachhaltig beeinflusst. Man sollte jedoch nicht vergessen, dass es sich bei derartigen Thesen nur um die Umschreibung von Tendenzgesetzen handelt. Die soeben angedeutete Mannigfaltigkeit der Sozialtypen protestantischer Frömmigkeit zeigt, dass von der Alleinherrschaft des säkularisierten und rationalisierten Bewusstseins nur mit wichtigen Einschränkungen die Rede sein kann. Der Strukturwandel der Frömmigkeit besteht eher in der Veränderung der relativen Häufigkeit der Typen und ihrer wechselnden Verteilung auf die sozialen Schichten. Zwar bilden sich neue Typen heraus, aber die alten werden nicht völlig verdrängt, sondern wirken als Residualbestandteile des Verhaltens fort und sind in abgeschlossenen Lebensbereichen sogar noch in relativer Reinheit feststellbar.

Hinsichtlich der Häufigkeit der beschriebenen Frömmigkeitstypen verfügen wir leider über keine exakten Unterlagen. Lediglich die Angaben über den durchschnittlichen Kirchenbesuch und über den Bevölkerungsteil, der nennenswerten Kontakt mit den Pfarrern hat, legen die Vermutung nahe, dass Typ A (gemeinschaftsverbundene, traditionell bestimmte Frömmigkeit) die Ausnahme von der Regel darstellt. Die überwiegende Mehrzahl der Protestanten im Sinne der Kirchenmitgliedschaft zählt zum Typ B oder C bzw. ihren Varianten.

Die Verteilung der Typen auf die verschiedenen sozialen Schichten müsste ebenfalls genauer untersucht werden. Gegenwärtig lässt sich jedoch soviel sagen, dass die althergebrachten Meinungen über die unterschiedliche Frömmigkeit der Bevölkerungsschichten nicht mehr zutreffen. Bekanntlich konnte noch nach dem ersten Weltkrieg die Ansicht vertreten werden, die Bauernschaft repräsentiere das naiv glaubende treue Kirchenvolk, die Arbeiterschaft sei weitgehend der Religion entfremdet und die Frömmigkeit des bürgerlichen Mittelstands und der Intellektuellen sei individualisiert und reiche von der Indifferenz bis zur regen Anteilnahme am Gemeindeleben. Dieser Klassengesichtspunkt bei der Beschreibung des Frömmigkeitsgrads der Bevölkerung scheint mir überholt zu sein. In dem Masse, in dem die zunehmend arbeitsteilige Gesellschaft zur fortschreitenden Interdependenz aller Sozialschichten geführt hat, haben sich auch die klassenspezifischen Verhaltensweisen teils angeglichen, teils weiter differenziert. Eine Einteilung in Bauern, Bürger und Proletarier genügt nicht mehr (10). Ausserdem hat sich das Gliederungsprinzip der Gesellschaft selbst verändert. Die relative Nähe bzw. Ferne zum wirtschaftlich-technischen Produktionsprozess ist heute wichtiger als ein traditionelles Sozialbewusstsein. Empirisch lässt sich feststellen, dass quer durch alle traditionellen Klassenlagen die Typen B und C sich in dem Masse verbreiten, in dem moderne Arbeits- und Konsumtionsformen sich durchsetzen, und das ist bekanntlich jetzt auch in abgelegenen Agrargebieten der Fall (11).

In einer solchen Situation wird es zur Ueberprüfung des bisher Gesagten bedeutsam, Aufschluss über das Sozialprofil der Vertreter einer traditionell gebundenen Frömmigkeitsform (Typ A) zu erhalten. Hier liegt nun eine gründliche Teiluntersuchung von Reinhard Köster für den Hamburger Raum vor (12), deren Ergebnisse durch Beobachtungen (z. B. P. L. Bergers Reutlingen-Studie) auch andernorts bestätigt wurden. Die Gruppe des Typs A lässt sich eindeutig nicht mit Klassenbegriffen beschreiben, weil die sozialökonomische Struktur nicht der allein entscheidende Gesichtspunkt ist. Es handelt sich bei dieser vom gegenwärtigen kirchlichen Standpunkt als Kerngemeinde zu bezeichnenden Gruppe vielmehr um eine Randgruppe im soziologischen Sinne, d. h. um Menschen, deren wesentliches *soziologisches* Merkmal neben ihrer Kirchlichkeit die mangelnde Anpassung an die Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ist. Die Kirche bildet für sie eine Art Ersatzgesellschaft, in der sie eine Verhaltenssicherheit bietende soziale Quasi-Rolle mit entsprechendem Sozialprestige einnehmen können. Hierfür nur ein Beispiel : Erstaunlich hoch ist unter den Gliedern der Kerngemeinde die Zahl von Frauen des Mittelstands in einem Alter von über 40 Jahren. Es handelt sich hier um Menschen, die keinen eigenen Beruf ausüben und an dem ihres Mannes nur selten teilhaben. Die Kinder sind meist erwachsen, so dass auch die Haushaltstätigkeit keinen Lebensinhalt bietet. Noch krasser wird diese Situation bei Witwen und den sogenannten « Altledigen ». In dieser auch nach rein säkularen Gesichtspunkten unbefriedigenden Lage werden die traditionellen Verhaltensmuster kirchlicher Frömmigkeit akzeptiert. Sie vermitteln einen neuen Halt und eine neue Lebensgewissheit, abgesehen von der rein zeitlichen Ordnung, ohne die ein Mensch ohne grössere Aufgaben Langeweile empfindet.

(10) Auch Trillhaas, der diese Dreiteilung zum Grundschema seiner gleichnamigen Untersuchung machte, hat in seinen abschliessenden Ausführungen auf die Willkürlichkeit dieses Schemas hingewiesen. Vgl. Wolfgang Trillhaas, *Bauer-Bürger-Proletarier*, Göttingen, 1949. S. 41.

(11) Vgl. Hierzu die treffende Darstellung des Säkularisierungsproblems von Norman Birnbaum in seinem Aufsatz : *Säkularisation*, in : Monatsschrift fur Pastoraltheologie Jg. 48 (1959), 3. S. 68-84.

(12) Reinhard Köster, *Die Kirchentreuen*. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer grosstädtischen evangelischen Kirchengemeinde. Stuttgart, 1959.

Wir können nun hinsichtlich des Strukturwandels protestantischer Frömmigkeit folgende Hypothese aufstellen: Der traditionell-kirchliche Frömmigkeitsstil ist zu einer Randerscheinung geworden. Die Mehrzahl der Protestanten kennzeichnet entweder eine rein subjektive, institutionell nicht mehr verankerte « Privatfrömmigkeit » oder eine wachsende Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen überhaupt. Dieser Tatbestand lässt sich auch mit dem Stichwort « Entkirchlichung » beschreiben, das vielfach als Synonym für Säkularisierung gebraucht wird. Wir mussten allerdings diese Auffassung insofern einschränken, als auch unter den betont unkirchlichen Protestanten eine beachtliche Gruppe festzustellen ist, bei der sich durchaus Frömmigkeit, wenn nicht im kirchlichen, so doch im religiösen Sinne zeigt. Diese Gruppe kennzeichnet also trotz mangelnder institutioneller Bindung kein rein säkulares Verhalten. Es ist allerdings die Frage zu stellen, ob eine Konfession, deren Anhänger in ihrer überwiegenden Mehrzahl Vertreter des Typs B und C sind, nicht notwendigerweise selbst mehr und mehr säkulare Züge annehmen muss. Einige Erscheinungen, z. B. der managerhafte Lebensstil mancher kirchlicher Würdenträger und deren grosse Bewunderung weltlichen Sozialprestiges scheinen diese Vermutung für den Protestantismus zum mindesten nahezulegen (13).

## Beeinflussungsfaktoren.

Welche Faktoren waren für die Entwicklung der protestantischen Frömmigkeit massgeblich ? Die Hinweise auf das moderne autonome Weltgefühl und den modernen Vernunftglauben, die sich in den Institutionen und der Dynamik der industriellen Gesellschaft manifestieren, sind so sehr Gemeinplatz geworden, dass es sich erübrigt, sie an dieser Stelle zu wiederholen. Wir wollen vielmehr an die Verhältnisse in der protestantischen Kirche und Theologie selbst anknüpfen. Hier ist nun ein sehr merkwürdiger Zusammenhang festzustellen. Die protestantische Kirchengeschichte der letzten 150 Jahre in Deutschland ist die Geschichte eines durch nichts aufzuhaltenden sozialen Funktionsverlustes der Kirche, der von einer Schrumpfung ihrer soziologischen Basis begleitet ist. Zeitweilig erfolgreiche regionale Erweckungsbewegungen haben diesen Trend nicht verändern können.

Betrachten wir zunächst die Ausgangslage. Mit wenigen Ausnahmen waren die Pfarrer des 18. Jahrhunderts wesentlich mehr als Kanzelredner und Zeremonienmeister. Sie waren soziale Integrationszentren in ihren Gemeinden, d. h. Träger sozialer Ordnung, und insofern auch in der Lage, das Evangelium tatkräftig, wenn auch wohl etwas verflacht, in die Welt hinein zu vermitteln. Dementsprechend umfasste der damalige Frömmigkeitsstil auch fast alle Lebensbereiche und konnte sie gestaltend durchdringen.

Die soziale, wirtschaftliche und politische Entwicklung der Folgezeit war einer solchen autoritären Stellung des Pfarrers nicht günstig. Von den verschiedenen Wegen, der veränderten Lage zu begegnen, wurden hauptsächlich drei beschritten. Zunächst bestand die Möglichkeit, einfach auf den traditionellen Grundlagen der Verkündigung zu verharren, d. h. nur für eine allmählich kleiner werdende Kerngemeinde zu predigen und den Rest der Kirchenglieder als Sünder zu brandmarken. Sodann bestand die Versuchung, in die reine Theologie auszuweichen. In dem Masse aber, in dem sich die Aktivität der Pfarrer auf reine Glaubensangelegenheiten verengte, wozu ihre Ausbildung als Spezialisten für

(13) Vgl. hierzu Birnbaum a. a. O., S. 81.

dogmatische Probleme wesentlich beitrug, mussten sie auch ihre soziale Schlüsselstellung zwangsläufig aufgeben. Der Spezialisierung auf Glaubensfragen entsprach dann die blosse Sonntagsfrömmigkeit seitens der Gemeinde. Je spiritueller die Verkündigung, desto weniger wurde ein Zugang zur tatsächlich zu bewältigenden Lebenssituation möglich. Schliesslich wurde noch ein dritter Weg beschritten : der Anschluss an die damals sozial massgebenden Kreise und ihre Interessen, der zur Verbürgerlichung der Kirche führte und aus ihr in einer Zeit umwälzender sozialer Vorgänge das Rückgrat der konservativen Obrigkeit werden liess.

Alle drei Wege führten nicht zu einer Bewältigung der Aufgabe, neue allgemeinverbindliche Frömmigkeitsformen zu fördern und zu institutionalisieren, die der Mentalität des modernen Menschen besser entsprachen. Weiterblickende Aussenseiter hingegen konnten sich innerhalb der Kirche nicht durchsetzen.

Dem zweifellos starken Druck der Umstände nachgebend hat sich also die protestantische Kirche selbst von der Gesellschaft entweder weitgehend emanzipiert oder aber mit einer Teilschicht derselben identifiziert. Das Ergebnis musste notwendigerweise der Verfall der Volkskirche mit der sie tragenden Frömmigkeitsstruktur sein. Es bleibt lediglich noch die Frage zu stellen, ob diese Entwicklung bejaht werden soll (14), oder ob ein Versuch Erfolg verspricht, das in der Vergangenheit Versäumte heute nachzuholen. Dem Soziologen steht keine Antwort auf diese Schicksalsfrage des modernen Protestantismus zu. Vielleicht hilft aber angesichts dieses Problems eine Besinnung auf die soziale Bedeutung des Frömmigkeitsstils, dessen Herausbildung gefördert oder gehemmt wird.

Trœltsch schliesst sein grosses Werk über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen mit den Worten : « Es bleibt dabei, ...das Reich Gottes ist inwendig in uns » (15). Wohl niemand wird diese Aussage über moderne protestantische Frömmigkeit anzweifeln. Aber sie zeigt nur einen Teilaspekt. Wohl nur selten begegnet der Mensch der Transzendenz so, wie es Caspar David Friedrich in seinem bekannten Gemälde « Der Mönch am Meer » dargestellt hat. Unser Leben ist eingebettet in soziale Umweltbezüge, und von dort her findet sich der Mensch im Alltag bestätigt oder abgelehnt. Vielleicht ist in der protestantischen Theologie zuviel Gewicht auf die religiösen Ausnahmesituationen (Bekehrung, Wandlung) gelegt worden, und zuwenig Augenmerk hat sich auf die kontinuierliche Glaubenspraxis selbst gerichtet. Mit anderen Worten : Ein überindividueller Frömmigheitsstil, und das ist die Voraussetzung für ein religiöses Gemeindeleben, kann sich nur bilden, wenn auch der alltägliche Mensch in der Kirche seinen Platz hat und wenn objektive Frömmigkeitsformen über die dürren Strecken des Lebens hinweghelfen, auf denen keine Erleuchtung zuteil wird. Es ist gezeigt worden, dass solche Formen noch bestehen, aber sie sind mit wenigen Ausnahmen Hunderte von Jahren alt und lassen den modernen Menschen fast unberührt. Sie bilden die Traditionsreste, an die sich die kirchlichen Kerngruppen klammern. Für ihre dadurch erreichte emotionelle Sicherheit zahlen sie mit der ständig tiefer werdenden Entfremdung vom nominellen Kirchen-Randvolk.

Für das protestantische Gemeindeleben wird immer gelten, dass Frömmigkeit ohne Rückhalt in lebendiger Sitte nicht zur Gemeinschaftsstabilisierung

---

(14) So äusserte z. B. der ehemalige Altlandesbischof von Württemberg, Theophil Wurm auf einer Tagung 1950, der Protestantismus habe den Mut zur kleinen Zahl. Dem Verfasser würde es dann allerdings als konsequent erscheinen, wenn auch dementsprechend vom Volkskirchenprinzip abgegangen würde.

(15) Trœltsch a. a. O., S. 986.

führt, dass aber andererseits Frömmigkeit ohne individuelles Glaubenserleben in äusserlichen Sozialkontakten zu erstarren droht. Nicht nur die Gestalt, sondern überhaupt der Fortbestand des protestantischen Gemeindelebens wird mit davon abhängen, ob es gelingt, einen modernen Frömmigkeitsstil zu entwickeln, der das Selbstbewusstsein des modernen Menschen nicht durch einen veralteten Autoritätsanspruch verletzt, aber zugleich genügend verpflichtende Kraft hat, um in realen Lebenssituationen einen Halt zu bieten.

F. Fürstenberg.
*Universität von Tübingen.*

# LA DIFFUSION DU PROTESTANTISME DANS LES ZONES SOUS-DÉVELOPPÉES DE L'ITALIE MÉRIDIONALE

LA diffusion du protestantisme (et en particulier l'essor du mouvement des « Assemblee di Dio » — pentecôtistes —) dans le « Mezzogiorno » d'Italie est un phénomène qui, par son ampleur remarquable et par ses rapports complexes avec un processus de développement économique, social et politique — qui est au centre de la vie italienne d'aujourd'hui — commence à attirer l'attention non seulement des milieux ecclésiastiques, tant protestants que catholiques, mais aussi de certains milieux politiques, notamment des partis de gauche. Cependant le phénomène n'a pas été l'objet en Italie, jusqu'à l'heure actuelle, d'une étude scientifique. De fait la seule étude sérieuse sur le phénomène religieux de rupture qui se constate actuellement dans le Mezzogiorno nous vient de France : il s'agit du livre passionnant de Mme Elena Cassin sur les « juifs de San Nicandro » (1). Centrée sur la vie et l'œuvre de Donato Manduzio (1885-1948) et de son groupe (dont la majorité a émigré après la guerre en Israël), cette recherche s'étend à une analyse du milieu et met en relief les rapports étroits entre les événements qui ont eu lieu à San Nicandro et le phénomène plus vaste de la diffusion des sectes évangéliques dans cette zone des Pouilles septentrionales.

Une relation sur le problème de la diffusion du protestantisme dans le Mezzogiorno devrait commencer par quelques indications sur la situation économique, sociale et politique de cette région. Malheureusement — quoique les données qui permettent de caractériser cette situation comme typique d'une « zone sous-développée » et de « rapid social change » ne manquent pas — les limites de cette relation nous empêchent d'aborder le sujet. Je me bornerai donc à indiquer quelques données numériques sur la diffusion du protestantisme dans le Mezzogiorno (par rapport surtout aux groupes qui se rattachent au Conseil Fédéral des Eglises Evangéliques d'Italie) et à signaler quelques documents qui peuvent mettre en évidence soit l'intérêt croissant porté en Italie à la présence évangélique dans le Mezzogiorno, soit les différentes attitudes d'interprétation et d'appréciation de cette présence, soit enfin certains caractères du phénomène.

---

(1) *S. Nicandro : histoire d'une conversion*, Paris, Plon, 1957, 256 p. Italienne d'origine, Mme Cassin a fait ses études à Rome, à l'école de M. le prof. Pettazzoni. Emigrée en France pendant la période de la dictature fasciste, elle a participé à plusieurs expéditions scientifiques en Mésopotamie, s'intéressant particulièrement aux anciennes religions sémitiques. Elle est actuellement attaché au Centre National français de la Recherche Scientifique. Voir aussi son article « Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du protestantisme en Italie méridionale », *Archives de Sociologie des Religions*, 2, juillet-déc. 1956, p. 55-72.

Je terminerai cette communication par la présentation d'un *document direct* de la vie du protestantisme dans le Mezzogiorno : il s'agit de l'*autobiographie* du paysan évangélique Chironna (résidant à Calle, en Lucanie) qui a été présentée avec quatre autres autobiographies de paysans du Sud, dans le volume *Contadini del Sud* de Rocco Scotellaro (2) (Bari, éd. Laterza, 1954).

Je dois enfin exprimer toute ma reconnaissance à Monsieur G. Peyrot (3), directeur du Bureau Légal du Conseil Fédéral, et actuellement professeur de droit ecclésiastique à l'Université de Rome, qui m'a fourni la plus grande partie des données, en mettant à ma disposition ses riches archives de presse et son rapport au Conseil Œcuménique des Eglises sur la situation statistique des églises membres du Conseil Fédéral (août 1958).

## 1. Quelques données numériques sur la diffusion du protestantisme dans l'Italie du Sud (4).

A. *Eglises membres du Conseil Fédéral des Eglises Evangéliques d'Italie* (5).

| | Vaudois | Méthodistes | Baptistes | Total |
|---|---|---|---|---|
| 1. Situation statistique de la population évangélisée (CF 1958) (6). | | | | |
| Dans toute l'Italie ..... | 34.149 (7) | 7.826 | 12.759 | 54.234 |
| Dans l'Italie méridionale (8). ..... | 7.182 | 2.568 | 6.459 | 16.159 |
| 2. Nombre des communautés et des groupes (CF 1958) (9). | | | | |
| Dans toute l'Italie ..... | 119 | 80 | 93 | 292 |
| Dans l'Italie méridionale | 58 | 32 | 51 | 141 |
| 3. Membres adultes (pour toute l'Italie). | | | | |
| CF ..... | 20.618 | 4.070 | 4.931 | 29.619 |
| CSPI ..... | 41.343 | 10.297 | 18.620 | 70.260 |

(2) Rocco Scotellaro — mort, hélas, très jeune en 1953 — est un des plus remarquables écrivains méridionalistes de ces dernières années, poète de surcroît. D'origine populaire, il a été après la guerre maire socialiste de Tricarico en Lucanie. On a publié après sa mort un récit autobiographique : *L'uva puttanella*, Bari, Laterza, 1956, p. 176, qui complète la recherche de *Contadini del Sud*.

(3) Parmi les nombreuses publications du Prof. Peyrot intéressant la vie du protestantisme italien dans son ensemble (et donc aussi du protestantisme méridional) je citerai en particulier les suivantes : *L'intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio* (publié par la Commission pour les Affaires Internationales du Conseil Fédéral des Eglises Evangéliques d'Italie, Rome, 1953) ; « Significato di una presenza protestante in Italia », *Quaderni del Movimento Cristiano Studenti*, 1957, 2, p. 33-43.

(4) Sources : *a*) pour les trois dénominations vaudoise, méthodiste et baptiste nous avons tiré nos données du rapport du Conseil Fédéral des Eglises Evangéliques d'Italie du 20 août 1958 (dû au Prof. Peyrot). Nous indiquerons ce rapport par les lettres CF.

B. *Mouvement Pentecôtiste.*

Les données numériques sur les adhérents au mouvement manquent complètement. Il est aussi difficile d'établir le nombre des groupes. Cependant, le *Prontuario delle Assemblee di Dio in Italia* (Rome, 1955) a publié le nombre des adhésions au « Convegno » de Catane (septembre 1955) : 399 groupes, dont 365 appartiennent au Mezzogiorno et 34 seulement au Centre-Nord. (Selon CSPI : 524 groupes, dont 477 dans l'Italie du Sud et 47 dans l'Italie du Centre-Nord, avec un total général de 45.554 membres adultes).

On peut déduire de ces chiffres que le pentecôtisme italien est aujourd'hui un phénomène éminemment méridional. Il paraît, cependant, d'après les informations des dirigeants, que le mouvement connaît actuellement un certain essor aussi dans les régions de l'Italie centrale.

C. Nous manquons de données directes sur les autres groupes ou sectes évangéliques. Il y aurait (CSPI) : pour ce qui concerne *l'Eglise des Frères* (Plymouthistes) — la branche la plus ancienne de l'évangélisme italien, fondée en 1864 par le comte Guicciardini — une centaine de groupes, dont 23 dans le Mezzogiorno (8 dans la province de Foggia, qui est une des principales zones d'influence des Frères), avec un total de 10.436 membres adultes ; pour les *Adventistes*

---

*b*) pour les « Assemblees di Dio » (pentecôtistes) le seul document actuellement valable est le petit *Prontuario delle Assemblee di Dio in Italia* publié à l'issue de la conférence de Catane en septembre 1955.

*c*) en 1956 a paru, par les soins de la Pia Società S. Paolo, un gros volume de 1.633 pages intitulé : *Chiese e sette protestanti in Italia*. Ce volume constitue la première tentative officielle catholique de recenser dans tous les diocèses italiens la présence protestante. Malheureusement cette publication ne présente aucune valeur du point de vue statistique. Les données numériques générales (comme il a été remarqué de la part même de certains évêques) ne correspondent pas à la réalité et exagèrent en général très fortement l'ampleur du phénomène : elle indique par exemple 175.638 membres adultes des mouvements et sectes évangéliques en Italie, dont plus de 70.000 pour les Eglises du Conseil Fédéral, alors que celles-ci en recensent moins de 30.000. Les informations à caractère général (doctrinal) mais aussi souvent de détail, indiquent une connaissance très superficielle et reposent facilement sur des données inexactes ou complètement erronées. Les seules données qui (par confrontation avec les autres sources) nous paraissent en gros valables, sont relatives à la localisation (et donc, avec une certaine approximation, au nombre) des communautés et des groupes évangéliques. Nous indiquons cette publication par les lettres CSPI.

(5) Appartiennent au Conseil Fédéral des Eglises Evangéliques d'Italie :
— la « Chiesa Evangelica Valdese »,
— la « Chiesa Evangelica Metodista »,
— l'« Unione Evangelica Battista »,
— l'« Associazione Missionaria Evangelica Italiana » (Missione autonoma battista de La Spezia), dont les chiffres ont été groupés avec ceux de la précédente.

(6) Sous le terme « population évangélisée » sont compris soit les membres communiants (ou les baptisés dans les églises baptistes), soit les catéchumènes, les enfants et les sympatisants réguliers mais non encore admis dans l'Eglise.

(7) Le groupe le plus consistant de l'Eglise Vaudoise reste celui des Vallées Vaudoises du Piémont (population vaudoise en 1958 : 16.020 ; membres de l'Eglise : 11.493).

(8) L'Italie méridionale comprend les régions suivantes : Abruzzes-Molise, Campanie, Pouilles, Lucanie, Calabre, Sicile et Sardaigne. Nous avons inclus les données du Latium, qui ne fait pas partie géographiquement du « Mezzogiorno », mais qui du point de vue de la structure économique se présente dans plusieurs provinces comme une zone sous-développée. Naturellement, nous avons retranché des données du Latium celles de la ville de Rome.

(9) Il s'agit soit de communautés locales, soit de groupes de disséminés, dans quelques cas de groupes de sympathisants visités régulièrement par un pasteur, mais non encore admis dans l'Eglise. Tel est le cas par exemple du groupe important de S. Giovanni Lipioni (Abruzzes), où les cultes, tenus par le pasteur vaudois de Carunchio, sont suivi par plus de 100 personnes en moyenne, mais pour lequel le nombre des membres d'Eglise n'est point indiqué par la relation au Synode Vaudois de 1958. La relation indique cependant 4 baptêmes d'enfants au cours de l'année ecclésiastique.

*du 7e jour*, 86 groupes dans toute l'Italie, dont 41 dans le Mezzogiorno, avec un total de 7.310 membres adultes ; pour les *Témoins de Jéhovah*, 159 groupes dont 87 dans le Mezzogiorno, avec un total de 14.660 membres adultes.

## 2. Quelques tentatives d'interprétation du phénomène de la diffusion du protestantisme dans l'Italie du Sud.

### A. *L'attitude du clergé et de la presse catholique romaine.*

Nous n'avons trouvé dans aucun des documents de source catholique que nous avons consultés une appréciation du phénomène en question qui se détache des affirmations polémiques pour se placer sur un terrain d'analyse sérieuse des causes. Ceux-ci tendent à méconnaître tout caractère de rupture et de renouveau du phénomène et sa qualification proprement religieuse. Enfin, le grand thème de la presse de choc (soit catholique, soit des groupes conservateurs italiens) est celui de la « collusion » entre le prosélytisme protestant et la pénétration communiste. Il vaut cependant la peine de signaler de façon plus précise quelques-uns de ces jugements.

1. Le rapport de Monsignor Nicodemo, archevêque de Bari, au Congrès National de l'Action Catholique Italienne tenu à Naples en novembre 1955 (10) représente une tentative très remarquable d'analyser la situation religieuse du catholicisme méridional et de l'encadrer dans le problème de l'économie et de la vie sociale du Midi. Cette étude saisit aussi assez clairement le rapport entre la crise économique et sociale du Midi et l'essor lent mais continuel des partis de gauche. Cependant, le paragraphe consacré à la « propagande protestante » se limite à dénoncer l'importance du phénomène et le « danger que cette propagande représente pour la foi de notre peuple », et à remarquer que cette propagande a des alliés puissants dans la misère d'un côté et dans les défauts de l'instruction religieuse du peuple de l'autre ; puis, à indiquer parmi les facteurs de succès de la propagande protestante les « larges distributions » d'argent, de vivres, etc. ; enfin, à remarquer qu'« il n'est pas rare qu'on s'avise d'une alliance hybride avec les communistes ».

2. Nous trouvons au contraire une tentative d'analyse des causes de la diffusion du protestantisme dans un autre document, dû à l'évêque de Teggiano (province de Salerne), Monsignor F. Stefano, et qui présente un remarquable intérêt par le fait qu'il concerne son seul diocèse (11). Parmi les causes de l'essor du protestantisme l'auteur indique : 1) *l'émigration* (l'influence des émigrés qui se sont convertis hors d'Italie) ; 2) *la pauvreté*, qui peut offrir une base « à une doctrine qui se présente parée des principes évangéliques de la charité, et qui peut même les mettre en œuvre — ou se présente comme le faisant — par le moyen d'abondantes distributions de vivres, vêtements, argent » (12) ; 3) *l'insuffisance de l'assistance religieuse* (pauvreté de personnel et de moyens), qui dépend aussi du déplacement de la population des centres traditionnels de la montagne vers la plaine bonifiée où la vie paroissiale n'est pas encore organisée ; 4) *les change-*

(10) « I problemi spirituali del Mezzogiorno », *Aggiornamenti sociali*, Milan, février 1956.
(11) « I protestanti nella diocesi di Teggiano », *Fides*, (Rome) mai 1958.
(12) Il faut noter d'autre part que précédemment ce rapport remarquait qu'à Sassano — où réside le plus fort groupe pentecôtiste (43 personnes) — « il n'y a guère de bienfaisance, parce que les Pentecôtistes de Sassano appartiennent presque tous à des familles passablement aisées ».

*ments de domicile et « l'influence des centres déjà infectés »* ; 5) *la superficialité de la foi et les défauts de l'instruction religieuse* ; 6) enfin, les *possibilités limitées d'une action légale de répression du phénomène.*

> («Je ne veux pas entrer dans une polémique antipathique, mais il est triste, extrêmement triste que dans notre patrie, en régime concordataire, on ne puisse s'appuyer que trop peu sur la loi qui, au nom de la liberté, permet à un petit nombre de rusés d'abuser de l'ignorance, de l'ingénuité et de la misère d'un grand nombre pour fourvoyer leur conscience »).

Cependant, la relation ne manque pas de mettre en évidence de façon indirecte une réalité plus solide du phénomène. En parlant des remèdes possibles l'évêque dira ainsi :

> « Nous devons rejoindre au prix des plus grands sacrifices cette conscience communautaire que les protestants peuvent obtenir plus facilement dans nos villages grâce à leur petit nombre et au chauvinisme religieux qui anime en général les groupes minoritaires ».

3. La « collusion » avec le communisme est devenue un thème important de la polémique anti-protestante surtout à partir de 1953. C'est d'ailleurs le journal néo-fasciste *Brancaleone* qui, en pleine campagne électorale (le 31 mai 1953) lançait le slogan dans un article intitulé « Les protestants en Italie, cinquième colonne rouge ». Puis, le 2 février 1954, une *Lettre des présidents des Conférences épiscopales d'Italie* mettait en garde les fidèles contre l'intensification de la propagande protestante, laquelle se résout à « l'avantage non pas de la pratique religieuse, qui tombe bien vite en ruine, mais du communisme athée, dont les représentants et la presse ne cachent point leur sympathie et leur appui à cette propagande protestante désagrégatrice ».

La presse catholique et de droite reprit l'argument en de nombreux articles (13). Le 1er mars 1955, l'Agence catholique d'information *Urbe* dénonce la participation active des pentecôtistes de différents endroits de la Calabre aux activités locales du Parti Communiste Italien. Le 25 août 1956, la même Agence relate « l'information de certaines autorités ecclésiastiques du Sud, selon laquelle dans plusieurs centres, notamment des Pouilles et de la Calabre, les organisations communistes feraient œuvre aussi de propagande protestante » (toutefois l'indication des lieux manque dans le communiqué).

Deux documents méritent encore d'être examinés, étant donné qu'ils indiquent un rapport plus précis entre la propagande protestante et l'essor du parti communiste. Le premier est un article de la revue *Fides* (mai 1954) qui remarque que la rupture religieuse opérée par le protestantisme prépare la pénétration communiste dans les régions rurales, spécialement du Sud :

> « Quand le communisme parut en Italie, il prit pied surtout dans les grands centres industriels ; dans les petits centres agricoles, au contraire, qui constituent l'épine dorsale de la nation, il ne réussit guère à s'implanter. Cependant beaucoup acceptèrent l'idée sociale du communisme, tandis que leur conscience restait attachée à la religion ancestrale. Quand les protestants arrivèrent... commença

(13) Cf. *Il Tempo* (Rome) du 7 février 1954 : « L'Amérique engraisse les communistes des Abruzzes » ; *L'Avvenire d'Italia* (Bologne) du 10 février 1954 : « Gare à la propagande protestante » ; *L'Amico del Popolo* (Abruzzes) du 14 février 1954 : « Gare aux loups ! Drôles de pasteurs protestants parmi les communistes d'Abruzzo ». (Article d'une *enquête* du R. P. G. d'Apollo, S. J., intitulée : « Cette nouvelle affliction : les protestants en Italie »). Etc.

dans ces centres cette démolition spirituelle, que le communisme n'avait pas réussi à amorcer. Des paysans pacifiques se transformèrent en gens turbulents, des personnes qui n'auraient jamais pensé à discuter leur propre religion en devinrent les adversaires acharnés et se rangèrent du côté de la propagande communiste. Des milliers de philo-communistes, qui hésitent encore à faire le pas décisif pour des raisons spirituelles, entrèrent dans les files du parti rouge. Tel a été le résultat de la propagande protestante en Italie ».

Le second document, qui reprend, avec quelques éléments nouveaux, les affirmations du premier, est un article de la revue *Vita pastorale* de la Pia Società S. Paolo (janvier 1955). Après avoir remarqué que « le communiste italien conserve toujours quelque forme de respect pour la foi qu'il a reçue de ses pères... et ne renonce pas facilement à se dire chrétien », l'article reconnaît dans le protestantisme, surtout méridional, un élément de scission et de rupture bien plus radical que le communisme lui-même. Enfin, il dénonce encore une fois la « collusion » entre communistes et protestants par suite des permanentes aspirations religieuses des communistes italiens :

« Leurs (des protestants) opuscules, leurs colloques privés, leurs réunions sont suivies par les communistes ou philo-communistes, c'est-à-dire par ces personnes dans lesquelles la doctrine de Marx a simplement amorcé la transformation qui s'est ensuite arrêtée grâce à la voix de la foi enracinée dans les profondeurs de l'âme. Cependant, à peine arrivée la doctrine protestante, le sentiment a été suffoqué sous l'impression d'avoir trouvé le moyen de satisfaire les exigences spirituelles en dehors de l'Eglise Catholique, par le moyen d'une foi différente, mais chrétienne, qui permet d'être chrétien et communiste en même temps... ».

Malgré le ton négatif et fortement polémique on peut dire que ces affirmations mettent en évidence deux faits :

1) la pénétration protestante dans le Sud doit être reconnue dans sa qualité de rupture radicale, à tel point qu'elle apparaît plus dangereuse que le communisme lui-même. Les protestants apparaissent désormais comme les vrais « irrécupérables » par rapport à l'ordre ancien, religieux mais aussi social ;

2) les masses italiennes (méridionales surtout) ont accepté le communisme comme instrument de lutte révolutionnaire, mais elles demeurent par ailleurs attachées au christianisme, à tel point qu'elles viennent chercher dans la prédication protestante un succédané de la foi catholique. De fait, depuis le décret du Saint-Office de 1949, la communion de l'Eglise catholique s'est fermée à la masse — encore croyante — des « rouges » : élément dont les articles en question ne parlent pas.

B. *Quelques autres documents.*

1. Cependant le caractère religieux — et non politique — du phénomène protestant en Italie méridionale, et encore son caractère de rupture, bien sûr, mais aussi la richesse spirituelle de cette rupture, avaient été mis en évidence par une éminente personnalité catholique italienne (héritière de la tradition libérale du Risorgimento), le Professeur Carlo Arturo Jemolo, de l'Université de Rome, dans la présentation de ces documents saisissants que sont les *Lettere di Pentecostali* publiées par la revue (indépendante mais d'orientation socialiste) *Nuovi Argomenti* (nº 2 — mai-juin 1953). Il s'agit d'une série de lettres écrites par des « anciens » et des membres des groupes pentecôtistes du Midi (surtout

siciliens) soit à leurs dirigeants, soit à l'avocat G. Rosapepe, à l'occasion de nombreuses opérations de répression policières du mouvement, dans la période 1949-1953. Le contenu de ces lettres — comme le remarque le Professeur Jemolo — est éminemment religieux : on y trouve l'aspiration à la liberté de culte et de témoignage, le désir de professer et de prêcher les vérités d'une foi humble et joyeuse en dehors des graves limitations actuelles. On n'y trouve au contraire aucune revendication de réformes économiques et sociales :

> « J'aimerais penser que, dans ce mouvement religieux de gens humbles, qui semble trouver dans le Midi un terrain favorable, il y a, unie à la note religieuse, aussi une note sociale, ce désir sans bornes de justice, d'un Dieu qui intervienne pour réparer les méfaits accomplis toujours au détriment des humbles, ce qui me paraît être la soif millénaire qui se révèle dans toutes les manifestations, qui sortent des sentiers de la coutume, de la religiosité méridionale. Mais, si on veut éviter de tomber dans l'arbitraire, dans le péché de trouver par force dans un document ce qu'on désire y trouver, je ne réussis à rencontrer rien de semblable ».
>
> On peut certes dire que « dans tout désir de nouveauté, dans tout mouvement d'abandon des anciens sentiers, dans tout refus de la hiérarchie, il y a un point de départ révolutionnaire ».
>
> Mais vouloir pour cela confondre les pentecôtistes avec les communistes, cela indique « l'infantilisme de qui se plaît à trouver un seul casier pour y mettre tous ses adversaires ».

2. Cependant, le problème des rapports entre le mouvement protestant (et en particulier le mouvement pentecôtiste) et la situation sociale et politique du Midi, devait être l'objet de deux autres publications qui ont paru en 1957.

La première est une chronique rapide du correspondant d'un hebdomadaire sur une commune de la province d'Agrigente (Sicile occidentale) administrée par les « rouges » (14). Le maire est un jeune intellectuel communiste qui, après avoir pris part à la guerre de Résistance dans l'Italie centrale, est retourné au pays et a su, par son engagement et son sérieux, conquérir la confiance des paysans de Raffadali. Le travail du Parti — et des syndicats « rouges » — n'est pas seulement administratif et politique : la *Camera del Lavoro* de Raffadali est devenue un centre vivant de lectures et de discussions pour les paysans. Or il résulte qu'à Raffadali les pentecôtistes sont présents, avec un fort groupe de plus de 800 personnes (sur 12.000 hab.). Il résulte que les « evangelici » constituent un fort élément d'opposition à la Democrazia Cristiana, et qu'ils ont soutenu la liste du « peuple » aux élections municipales. Il vaut la peine de reproduire le jugement du correspondant du *Mondo* sur cette situation. Après avoir remarqué la forte diffusion des pentecôtistes dans la région d'Agrigente il conclut :

> « Habituellement les pasteurs protestants ne s'engagent dans aucune activité politique ; cependant un bon nombre de leurs ouailles sont inscrites au syndicat communiste — et donnent leur vote politique au P.C.I. Il faut dire, même, que dans les endroits où les communistes sont plus forts, les églises protestantes comptent un plus grand nombre d'adhérents, quoiqu'il manque un lien direct entre les deux organisations. Dans ces coïncidences les représentants de l'Eglise catholique voient une intrigue à leur détriment ; mais la vérité est que la réaction

(14) Nello Finocchiaro : « Comunisti e protestanti », *Il Mondo*, 8 janvier 1957.

politique s'accompagne de façon naturelle de la réaction religieuse, là où les conditions de vie sont le plus arriérées. Le paysan a appris à ses dépens, dans le courant de ces dernières années, que le pouvoir politique descend directement du pouvoir religieux ; il voit dans le prêtre un grand électeur, à la volonté duquel est liée l'œuvre des hommes qui le gouvernent, lui, et ainsi il le considère comme le vrai responsable de sa misère ; s'il est doué de sensibilité politique, le paysan réagit en devenant communiste ; si au contraire il a une plus grande sensibilité religieuse il se fait pentecôtiste, mais aux élections il vote également communiste ».

Ces affirmations, quoique fondées sur des impressions plus que sur des données précises, nous paraissent remarquablement exactes. Elles indiquent en effet le rapport entre les deux mouvements (celui de la protestation politique et celui de la protestation religieuse), qui, enracinés également dans l'intenable situation économique et sociale du Midi, ne coïncident pourtant point, et se déroulent de façon autonome et distincte.

Le second document constitue un essai d'interprétation du phénomène protestant dans le Sud d'un point de vue socialiste et marxiste. Il s'agit d'ailleurs de la première appréciation du phénomène dans sa *dimension sociale générale* qui ait eu lieu en Italie. Dans son opuscule *Il diritto di non tremolare* (éd. de l'*Avanti*, Milan, 1957), M. Pestalozza appuie son argumentation en faveur de la liberté de conscience par un jugement fort intéressant, quoique, encore une fois, non fondé sur une véritable analyse scientifique :

« Le mouvement évangélique a certainement tiré son impulsion de ces mêmes aspirations de liberté (celles des masses paysannes prolétarisées du Sud). Cela est démontré par le fait que sa zone de diffusion ne se limite plus au cercle restreint des parents et des connaissances de l'émigré rentré au pays, mais elle s'élargit aux mécontents, aux opprimés, qui transfèrent le besoin diffus de rachat du prolétariat méridional en termes d'évasion spiritualiste. De cette façon, bien que par des voies très singulières, les évangéliques ne demeurent plus un phénomène isolé, bien circonscrit, mais ils s'insèrent dans un aspect caractéristique du Sud en mouvement, en devenant un élément de rupture des rapports hiérarchiques traditionnels de cette société et en exerçant sur cette société une influence d'autant plus profonde que la rupture s'opère sur le terrain religieux, qui est le terrain de plus grand obstacle à la révolte du paysan ».

Ainsi le phénomène de la révolution religieuse, qui a pris pied dans une situation sociale précise, vient réagir sur cette situation même, et s'insère dans le mouvement général de renouveau de la société méridionale.

3. C'est encore en 1957 que parut le livre de Mme Elena Cassin sur les « juifs » de S. Nicandro. Etude non seulement du phénomène (qui peut être considéré comme un « cas-limite » de la vie religieuse contemporaine du Midi) mais aussi du milieu historique et social, qui se conclut par une série d'indications et de remarques sur la diffusion du protestantisme dans les Pouilles septentrionales et sur les facteurs de cette diffusion (15). Sans entrer dans le détail de cette analyse — qui est certainement connue — nous nous limitons à remarquer que Mme Cassin met en évidence trois facteurs distincts :

(15) Ces indications avaient été publiées dès 1956 dans le N° 2 des *Archives de Sociologie des Religions* : « Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du protestantisme dans l'Italie méridionale », art. cité.

a) *un facteur spécifiquement religieux* :

« persistence de la tradition religieuse d'une quête individuelle du divin, tradition à laquelle le catholicisme « laïcisé » ou plus précisément socialisé, ne permettait plus de s'exprimer » (p. 204).

b) *un facteur sociologique* :

« développement en marge des cadres sociaux officialisés par l'Etat et par l'Eglise des ligues, syndicats de défense des travailleurs agricoles, mais aussi « fraternités » nouvelles au sein desquelles, avec la participation de tous, chacun pouvait célébrer les moments cruciaux de la vie individuelle » (p. 204).

c) enfin, un *facteur économique-historique*, qui apparaît déterminant, surtout par rapport au développement des sectes (et notamment du pentecôtisme) : l'émigration massive vers l'Amérique du Nord, où s'est opéré un vaste phénomène de conversion au protestantisme, et à la suite duquel, comme phénomène de retour, s'est développé un nouveau prosélytisme à base populaire. L'essor du pentecôtisme dans les années de l'entre-deux-guerres a coïncidé avec la *fermeture du débouché de l'émigration* (en conséquence des lois restreignant l'émigration italienne aux Etats-Unis) d'une part, et avec le brusque arrêt du mouvement paysan et ouvrier sous la dictature fasciste :

« A travers son récit, Manduzio nous rend sensible l'atmosphère de fermentation religieuse qui était celle de ces bourgs pendant les années sombres où tout espoir d'une amélioration du sort du *cafone*, par la lutte sociale au sein des ligues ou par l'émigration, avait également disparu » (p. 209).

Si par cette dernière remarque l'analyse de Mme Cassin semble confirmer l'interprétation marxiste de M. Pestalozza (et remarquons qu'il s'agit là d'un marxisme qui se situe dans la perspective séduisante des recherches d'Antonio Gramsci), en reconnaissant dans le phénomène du protestantisme méridional une forme d'évasion qui, dans sa réaction sur les structures sociales anciennes acquiert une signification révolutionnaire *sui generis*, en revanche, par son souci constant de reconnaître et de distinguer les différents niveaux du phénomène social dans le Midi et l'autonomie relative du facteur proprement religieux, cette analyse se rapproche des appréciations non-marxistes du phénomène.

Enfin, sur la question de la « collusion » du protestantisme et des partis de gauche, le jugement de Mme Cassin se rapproche de ceux du Professeur Jemolo et de M. Finocchiaro :

« ...On accuse fréquemment les évangéliques d'être communistes. Etant donné les traits caractéristiques de la société italienne, une telle confusion n'a pas de quoi surprendre. D'abord — et c'est là le fait capital — parce que le protestantisme se répand précisément dans les couches sociales paysannes, qui sont aussi, du fait de leur condition de vie, les plus réceptives à la diffusion des idées socialistes. Ensuite parce que, dans un pays où cadres de la vie religieuse et cadres de la vie civile et sociale sont dans la pratique, surtout au cours de ces dernières années, si malaisément discernables, une opinion simpliste a tôt fait d'assimiler ceux qui rejettent les premièrs et ceux qui veulent transformer les seconds » (p. 210).

### 3. Remarques.

*a*) La situation de l'Italie méridionale est aujourd'hui celle d'une zone sous-développée, à structure pré-capitaliste, dans laquelle la pénétration du capital septentrional est en train de se faire, dans le courant de ces dernières années, de façon sporadique, suivant la marche irresponsable des grands intérêts privés.

Dans cette situation il faut reconnaître que les structures ecclésiastiques catholiques apparaissent doublement assimilées aux structures sociales dominantes : d'une part à « l'ancien régime » qui, au point de vue économique et social, sinon politique, est loin d'avoir disparu dans le Midi ; d'autre part, par le rapport étroit avec le gouvernement actuel de la *Democrazia Cristiana*, aux nouvelles structures qui relèvent du capitalisme septentrional, porteur bien sûr d'une plus moderne conception des formes de production, mais également sourd et méfiant à l'égard du mouvement de libération des masses paysannes par l'action syndicale et politique. Les conflits entre ces deux structures économico-sociales différentes se reflètent d'ailleurs dans la vie même du catholicisme méridional, comme le prouvent des événements politiques tout récents, en Sicile.

*b*) Dans cette situation de tensions économiques et sociales, dans laquelle l'Eglise romaine apparaît passablement compromise avec les groupes hégémoniques, s'insère la *pénétration protestante*. Or cette pénétration n'est pas un fait récent (16) et elle suit, on peut dire, les grandes étapes de la vie du Mezzogiorno, à partir des deux dernières décades du XIX^e^ siècle. Dans cette pénétration nous pouvons reconnaître *quatre moments fondamentaux*, coïncidant en gros avec des phases de la vie du Midi :

1) La pénétration de l'*Eglise vaudoise* (commencée au lendemain de l'unité italienne) et, plus tard, des *missions méthodistes, baptistes et darbystes* dans le Midi a eu son moment de plus grande expansion dans les années 1880-1910, qui sont aussi celles du premier essor du mouvement paysan (notamment dans les *Pouilles*, où l'Eglise vaudoise et l'Eglise des frères comptent des groupes solides et fortement enracinés).

2) Cependant la pression des masses méridionales « éveillées » à une dimension de vie moderne n'a pas trouvé son débouché en Italie, ni sur le terrain économique, ni sur le terrain politique : le débouché a été, jusqu'à l'entre-deux-guerres, l'*émigration massive*, surtout vers les deux Amériques. Or il faut remarquer que, pour l'Eglise vaudoise et les autres groupes évangéliques plus anciens, l'émigration a représenté un phénomène éminemment négatif : en effet les nouvelles communautés venaient à s'appauvrir de plus en plus des éléments les plus dynamiques, qui, déjà « libérés » en un certain sens du poid de la tradition par leur rupture religieuse, trouvaient d'autant plus facilement un débouché hors des frontières géographiques et sociales du Mezzogiorno. Il suffit de parcourir les relations annuelles des Eglises vaudoises du Mezzogiorno pour se rendre compte de la gravité du phénomène : ce sont des groupes entiers qui ont progressivement disparu.

---

(16) Sur la pénétration des Vaudois dans l'Italie du Sud, cf. *Cento anni di storia valdese*, Torre Pellice, Claudiana, 1948. Sur l'histoire du protestantisme italien à partir du siècle dernier, voir Giovanni GANGALE : *Revival, saggio di storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai nostri giorni*, Rome, Doxa, 1929. Pour la période qui va de la fin du XVIII^e^ siècle aux années de l'unification, cf. l'excellente étude du Prof. Giorgio SPINI : *Risorgimento e protestanti*, Naples, 1956.

3) Mais l'émigration elle-même devait produire comme « phénomène de retour » (surtout à partir de la période de la guerre mondiale, qui ramena un bon nombre d'émigrants au pays) une reprise de la pénétration évangélique : il s'agissait cette fois des sectes protestantes « d'extrême gauche » et particulièrement des *Pentecôtistes*. Cette pénétration vint se greffer sur une nouvelle situation de crise économique, sociale et politique (celle de l'après-guerre et du fascisme, comme l'a bien indiqué Mme Cassin). En ce sens on peut bien dire que l'émigration a été un facteur important de la diffusion du protestantisme dans le Mezzogiorno. Mais elle l'a été dans une situation très particulière et, encore, elle a été un facteur de la *seconde vague* de la pénétration protestante en Italie du Sud. Il est vain de raisonner sur des *si* en histoire : mais il est permis de penser — contrairement aux thèses (en particulier du catholicisme) qui paraissent donner un poids excessif au facteur « émigration » — que même si celle-ci n'avait pas eu lieu, le protestantisme n'aurait pas manqué de chances d'affirmation dans le Midi ; de fait, cette affirmation avait déjà eu lieu.

4) Dans le climat du second après-guerre, le protestantisme a connu un nouveau moment d'essor dans le Midi, qui coïncidait encore une fois avec la reprise des luttes populaires (occupation des terres, conquête des municipalités par les listes « rouges », développement syndical). Mais une fois de plus la poussée révolutionnaire a été ralentie ou arrêtée, surtout à partir de la victoire de la *Democrazia Cristiana*, en avril 1948.

Cependant le Midi reste à l'heure actuelle en Italie la zone de plus grand « mouvement » sur le terrain social et politique (progression lente mais régulière des partis de gauche, et du syndicat unitaire — la *Confederazione Generale Italiana del Lavoro*).

Ces éléments de « mouvement » se remarquent aussi dans la vie religieuse. Cependant, comme sur le *terrain politique* il s'agit d'un mouvement de consolidation graduelle et non pas d'un essor révolutionnaire, de même sur le *terrain religieux* on assiste à un phénomène de « consolidation » du mouvement protestant : ce phénomène trouve sa manifestation principale dans le *reflux de certains groupes sectaires* (pentecôtistes surtout) *vers les communautés protestantes plus anciennes*, telles que l'*Eglise vaudoise* et l'*Eglise des Frères*. (Le cas s'est vérifié dans certains groupes vaudois de la Sicile occidentale, de la région campano-molisaine, des Abruzzes, et dans certains groupes des « frères » des Pouilles septentrionales — province de Foggia). Le phénomène est encore trop récent et limité pour qu'on puisse en donner une appréciation générale. Mais il paraît certain que le problème principal qui se pose au mouvement pentecôtiste (et qui a été mis en évidence à la réunion de Catane en 1955) est celui de la *continuité*. Dans cette perspective le reflux vers les communautés plus solidement constituées apparaît à un certain moment comme une solution valable.

*c*) Finalement c'est encore dans cette situation qu'on doit considérer le problème des *rapports directs ou indirects entre les protestants méridionaux et les partis d'extrême gauche* (P.C.I. et P.S.I.). Après les indications que nous avons données sur les appréciations de MM. Jemolo, Finocchiaro, Pestalozza et de Mme Cassin, je ne crois pas qu'il y ait lieu d'insister sur ce point. Cependant, sur la base des données assez limitées qu'on connaît actuellement et de quelques expériences personnelles, je crois pouvoir dire que ce rapport se définit au moins de trois façons différentes :

1) *Adhésion active de protestants à la lutte politique des partis de gauche.* Le cas se vérifie, je crois, avec une certaine fréquence, et il peut être considéré comme une conséquence assez normale d'une rupture sur le plan religieux, qui

s'étend — en général consciemment et sans un abandon des pratiques religieuses (au moins actuellement) — sur le terrain des structures sociales et de la lutte politique.

2) *Adhésion active de militants communistes au mouvement évangélique* : ce cas s'est vérifié dans une des nouvelles communautés vaudoises du Bas-Lazio, et probablement aussi ailleurs. Dans le cas que nous connaissons il s'agit cependant d'un phénomène qui a eu lieu sur un *terrain ouvrier*, lié encore à la campagne environnante mais représentant un niveau social et culturel passablement différent de celui des paysans du vrai Sud. Il s'agit, encore, d'un groupe d'élite qui, sans renoncer à ses responsabilités syndicales, a transféré dans la vie ecclésiastique les éléments de cohésion, solidarité et engagement collectif qui caractérisent les luttes de la classe ouvrière, et qui manquent souvent dans les communautés paysannes. Il faut remarquer enfin que l'occasion de cette adhésion a été l'excommunication de 1949.

3) *Séparation des mouvements de rupture sur le terrain politique et sur le terrain religieux*, avec coïncidences nulles, ou indirectes, ou occasionnelles (par exemple sur le terrain électoral). Ce cas paraît être en gros le plus fréquent, et c'est celui qui résulte des documents que nous avons déjà cités et de l'autobiographie du paysan Chironna, dont nous allons parler.

De toute façon, dans les trois cas que nous avons cités, le phénomène religieux se pose comme une donnée autonome, soit qu'il coïncide de quelque façon avec le phénomène politique, soit qu'il ne présente aucune coïncidence directe avec celui-ci. Si donc on veut caractériser d'une façon sérieuse le *phénomène de rupture* qui se vérifie dans l'adhésion au protestantisme dans l'Italie du Sud, c'est bien sur le terrain religieux qu'il faut se placer avant tout. Ce sont d'ailleurs les sources directes elles-mêmes qui nous orientent en ce sens. Nous allons donc en examiner une, qui présente un remarquable intérêt.

### 4. L'autobiographie d'un paysan évangélique méridional : « Vita di Chironna evangelico » (17).

Francesco Chironna (né en 1897 à Altamura, province de Bari, dans les Pouilles) se présente d'emblée comme un élément d'élite. Son autobiographie — écrite directement — met en évidence des éléments de culture exceptionnels chez un paysan du Sud (son style est riche et efficace, il cite fréquemment non seulement la Bible, mais encore... Dante !). L'esprit d'initiative, la recherche constante d'une amélioration économique le dominent dès l'enfance : à 10 ans il convainc son père de l'amener avec lui en Amérique. L'expérience est malheureuse : après trois ans, ils reviennent à Altamura (le garçon de 13 ans voudrait bien rester en Amérique mais son père s'y oppose). De retour à la maison il suit des cours d'émondage et greffage : il devient, comme il le proclame avec orgueil, « paysan spécialisé ».

Survient la première guerre mondiale. Chironna part en 1916, est blessé deux fois ; fait prisonnier, il s'évade ; la guerre finie, il doit encore passer 14 mois en Libye avant sa démobilisation. Une crise spirituelle mûrit en lui. Il s'agit avant tout d'un examen, solidement critique et rationnel, des contradictions qui l'environnent. Or ces contradictions se posent au cœur même de la zone de la culture officielle et de la religion :

(17) Dans Rocco Scotellaro, *Contadini del Sud*, ouvr. cité.

« Je commençais à réfléchir à ce qu'avait dit le chapelain, qu'il fallait détruire l'ennemi ; je pensais qu'en Autriche il y avait aussi des catholiques et qu'au milieu de la troupe il y avait d'autres chapelains qui imploraient Dieu qu'il nous détruise, nous autres : ainsi l'imploration pour la destruction était réciproque. Alors je commençais à me révolter contre l'injustice de Dieu ».

C'est alors la crise du sentiment patriotique et la conscience d'une terrible mystification, la rhétorique patriotique mais aussi religieuse masquant le massacre insensé.

Le retour à la maison se fait dans l'atmosphère de grave tension économique et sociale des années 20. Mais l'esprit critique de Chironna, au lieu de trouver son débouché dans la lutte politique, va trouver une nouvelle base de vérité dans le Livre :

« ...En voyant tant d'obstacles dans la vie, je me révoltai contre moi-même et contre l'existence divine, mais un oncle évangélique tâcha de me convaincre ou mieux de me donner raison avec les faits de cet argument, par le moyen de la parole divine et en attribuant la faute non pas à la Divinité, mais à la méchanceté des hommes. Ces démonstrations avaient lieu de temps en temps, mais je tâchais toujours d'approfondir nos discussions quand j'étais avec lui ; et j'étais devenu tellement curieux de ce sujet que, comme il ramenait tout à la Bible, je l'achetai moi-aussi. La Bible à la main, nous commençâmes à soutenir plusieurs thèses et moi j'insistais beaucoup sur l'existence des saints, tandis que lui me citait des passages bibliques, comme le Psaume 115 et le ch. 44 d'Isaïe. Il parvenait presque toujours à me convaincre, à tel point que le désir me vint d'aller à l'Eglise évangélique (18) pour y écouter les prédications qu'on y faisait ».

Cette façon de s'approcher à la vérité du Livre est assez symptomatique : chez Chironna le contact avec le Livre apparaît dénué de toute implication mystique ou illuministe : à la différence de Donato Manduzio — le prophète « juif » de S. Nicandro — et des pentecôtistes, Chironna ne parle jamais de révélations directes, de songes et visions : sa vie religieuse se construit sur de solides bases de raisonnement. Mais ce « raisonnement » (mot utilisé par Chironna lui-même) s'élabore dans le dialogue, dans les « discussions » et les « controverses » (d'abord avec l'oncle, plus tard avec les membres de la famille et les curés). Cet élément paraît ici déterminant (comme d'ailleurs dans bien d'autres cas, que nous avons constatés personnellement, dans des contacts avec les « évangéliques » du Sud). Cependant cette conquête « dialectique » de la vérité représente à la fin une rupture très sérieuse et consciente :

« ...Tandis que le temps passait je crus fermement dans la parole de Dieu et, de par cette force majeure de la persuasion convaincue du chrétien, je me sentais fier d'entrer dans l'église évangélique, ne prenant plus en considération la critique, défiant la controverse (« non ti curar di lor ma guarda e passa »). ...Tous furent contre, amis, fiancée, même ceux de la maison qui me traitèrent d'hérétique et d'excommunié, mais je réussis à me persuader aussi de cela, comme dit l'Evangile de S. Matthieu X, 34-7, que l'adversité je devais la rencontrer aussi avec ceux de ma maison... » (19).

---

(18) Il s'agit probablement de la communauté baptiste d'Altamura.

(19) A ce point, à propos de cette rupture qui s'opère sur la base et par la médiation de la Parole, du Livre saint, je ne peux m'empêcher de relater un épisode qui m'a été raconté par un « ancien » de la nouvelle communauté vaudoise de Ferentino (dans le Bas-Latium entre Rome et Cassino). Costantino aime, lui aussi, raconter sa vie par rapport à l'histoire de sa conversion.

L'obstacle le plus grave résidait dans les projets de mariage. Celui-ci finit par se faire dans une église catholique, à l'issue d'une série d'intrigues et de nouvelles « controverses », dans lesquelles notre homme ne semble pas toujours résister à la tentation méridionale de la « furberia ». Mais après son mariage, Chironna entre finalement dans l'Eglise baptiste.

Puis, toujours poussé par la volonté d'une amélioration de sa situation économique, il abandonne Altamura et s'en va habiter dans la région de Matera (Lucanie), à Calle. Ici se déroule la longue histoire de son introduction dans le nouveau milieu : les difficultés ne sont pas de caractère religieux mais dépendent de la méfiance des paysans à l'égard de l'« étranger ». Cependant, dans ses tentatives d'établir de bons rapports avec l'entourage, Chironna se meut encore dans une atmosphère religieuse. Son désir est bien « de créer à Calle une unanimité de fraternité, de s'aider les uns les autres, étant donné qu'on vivait dans ce petit bourg, de créer un milieu de christianisme... ».

Il ne fait pas pour l'instant œuvre de prosélytisme. Cependant, « étant évangélique, tous les dimanches je faisais le culte et chantais les hymnes de louange au Seigneur ». Par son comportement serviable il gagne peu à peu la confiance des habitants :

> « Des Callesi commencèrent à venir à la maison ; ils me posaient des questions et moi je leur donnais des explications en évangélisant ».

Il ne montre d'ailleurs aucun esprit sectaire :

> « De temps en temps le prêtre venait à Calle, mais moi je n'y allais pas ; puis vint le père Addamino et celui-ci, en plus de la messe, prêchait ; ayant entendu dire qu'il parlait bien, j'allai quelque fois l'entendre, et un soir il parla sur le chap. 5 de Saint Jacques et il parla très bien du point de vue de l'évangélisation ».

Il découvre un jour l'existence d'une communauté de l'Eglise des Frères dans un bourg des environs, il entre en contact avec eux et sa maison devient un centre d'évangélisation. Les réunions y deviennent un fait habituel et, dans le second après-guerre, Calle reçoit la visite de certains dirigeants (florentins et suisses) de l'œuvre missionnaire des Frères. « On parlait à Calle de l'Evangile et tous voulaient savoir pour être à pleine connaissance, même les ouvriers agricoles de Tricarico qui travaillent à Calle ».

Malheureusement, c'est alors qu'arrivent les élections du 18 avril 1948, dont sortit victorieuse la *Democrazia Cristiana* « qui commença à s'infiltrer partout non pas démocratiquement mais en dictature ; l'Eglise catholique romaine la possédait complètement ».

---

Il y a quelques années Costantino, déjà membre de l'Eglise vaudoise, était métayer dans la plaine de Ferentino. Ses voisins cultivent des terrains du bénéfice ecclésiastique : méfiants, ils n'ont pas cédé aux suggestions de l'« evangelico » jusqu'au jour où le curé descend sur ses terres et entre dans la basse cuisine de Costantino. Les maisons environnantes sont barricadées mais on devine les yeux braqués sur la porte de Costantino : on attend le résultat du duel. Le curé trouve toute la famille réunie derrière la table, où sont placés les *livres* (la Bible et autres publications religieuses). Il remarque sur le front de la cheminée des mots tracés au charbon : « *Gloria a Dio nei cieli altissimi — Kyrie eleison* ». Il est très favorablement surpris. Mais il découvre aussitôt que les livres sont « hérétiques ». Alors la discussion s'engage et à la fin le curé « ne sait plus que répondre » ; refoulé par la culture biblique et l'élan dialectique de Costantino, il finit par abandonner le champ. L'« evangelico » a gagné. A partir de ce jour les voisins commencent à fréquenter les cultes dans la maison de Costantino.

Cette victoire marque le début de la réaction contre le groupe de Calle : l'évêque de Tricarico, informé déjà de ce qui se passait à Calle, mit le holà après les élections. Les Callesi prirent peur et se dirent : « Si quelqu'un fréquente encore la maison de Chironna on lui enlèvera son travail » (20).

Ainsi le groupe cède et Chironna se retrouve, une fois de plus, isolé.

Son autobiographie se conclut par une série de remarques qui indiquent encore une fois sa maturité, sa tendance à trouver des réponses générales aux problèmes de la vie, et particulièrement de la vie sociale.

Il se demande donc : « Quand aura-t-on un peuple réellement chrétien ? » et résume son attitude par rapport à l'Eglise romaine et à toute la société dans laquelle il vit. Il n'y aura jamais un peuple réellement chrétien « tant qu'il est guidé par des hommes qui disent prêcher l'Evangile mais le prêchent des lèvres seulement ». Pourquoi donc cachent-ils la vérité ?

> « Ça c'est l'énigme. Leur but n'est pas un, mais multiple. L'un d'entre eux c'est que donner la Bible à qui que ce soit, signifie à leurs yeux donner les cartes de jeu à l'adversaire, faire comprendre que bien des dogmes sont écrits de main d'homme, intrus à la base du christianisme (21). Ils le font encore pour des intérêts pécuniaires (le Christ dit : « gratuitement vous avez reçu, donnez gratuitement »), pour tenir le jeu politique dans leurs mains et garder le peuple dans l'ignorance... ».

Cependant le « peuple » s'en aperçoit et alors « du christianisme il passe au doute du matérialisme et de l'athéisme ; ils tombent même dans la superstition » — et ici Chironna relate avec mépris quelques-unes des croyances magiques de la région.

Mais ce qui est remarquable, c'est que la méditation de Chironna se transpose immédiatement sur le terrain social et politique ; tout en se déclarant « apolitique » et comme n'ayant aucune confiance dans les partis, sa conscience évangélique le rend plus sensible au scandale de l'injustice sociale de l'exploitation de l'homme par l'homme :

> « Dieu n'a-t-il pas créé le monde au bénéfice de l'humanité entière, en nous appelant tous ses fils ? « Vous êtes tous frères ». Et pourquoi cette nature, créée à notre bénéfice commun, l'exploiterai-je, moi, par mon travail, tandis que toi, tu en jouiras ? ».

Il est pourtant loin d'une conception socialiste et il n'envisage pas de solution décidément révolutionnaire, se limitant à souhaiter ce « rapprochement » entre riches et pauvres « qu'on espère depuis des siècles ».

Enfin, pour ce paysan de l'Eglise des Frères, la société n'est pas le monde hostile dont on s'évade dans l'attente d'une vie future. La foi se traduit immédiate-

---

(20) Cette pensée n'est pas du tout gratuite comme le montrent des épisodes tout récents qui ont eu lieu dans les communautés évangéliques du Latium (non loin de Rome). La discrimination contre les évangéliques de la part des entrepreneurs est un fait fréquent, un moyen habituel de la répression du « virus protestant ». Et on comprend l'efficacité de ce moyen dans la situation désespérée du chômage et du sous-emploi méridional.

(21) Cette instance fondamentale d'un « retour aux sources » a été mise en évidence par Mme Cassin dans son livre. A la p. 217, elle remarque ainsi, à propos de la conversion de Manduzio à la foi d'Israël : « ...le mouvement de Manduzio... est, comme le protestantisme, un mouvement de retour aux sources. Il va simplement plus loin que le protestantisme vers les origines... ».

ment pour lui dans une prise de conscience civique : malgré ses contradictions présentes, la société est bien un lieu où la volonté de Dieu doit finalement triompher. La foi de Chironna n'est donc pas une « aliénation ». Dans la méditation « apolitique » de cet homme simple, parfois excessivement orgueilleux et enclin à juger, mais tendu dans la recherche d'une vérité vitale, la force révolutionnaire du Message émerge pourtant dans sa dimension totale.

C'est grâce au jeune maire socialiste de Tricarico, penché sur la vie de son peuple pour en saisir les accents anciens et nouveaux, que la méditation solitaire de Chironna est entrée elle-aussi dans la vie de la culture italienne. Et il est peut-être symptomatique que parmi tant d'autres récits Rocco Scotellaro ait choisi celui-ci, celui d'un isolé et d'un « sovversivo » non pas politique — tel qu'il était lui-même — mais *religieux*.

Mario Miegge.
(*Rome*).

# THE PROTESTANT CHURCHES IN SCOTLAND: a review of membership evangelistic activities and other aspects

## I

## INTRODUCTION

WHEN he invited me to take part in this Conference, Professor Mehl suggested that I might speak about studies that have been done in the sociology of religion in Scotland. In fact, however, apart from some studies in Church History and one or two theses written by visiting American post-graduate students but, to the best of my knowledge still unpublished, very little has been done in Scotland in this field. The little that has been done is my own work, and that, so far, has mainly taken the form of attempts to discover relative numerical strengths of the various religious denominations in Scotland, and to describe some of their activities and their views on moral, social, and political problems.

I therefore proposed to Professor Mehl that, in view of the fact that the Fourth Centenary of the Reformation in Scotland will be celebrated in that country in the autumn of 1960, I might try to answer the questions: What is the state of Protestantism in Scotland to-day, 400 years later ? In what heart do these Reformed Churches look back over these four centuries of ecclesiastical history ?

This paper, then, will give a brief review of the numerical support these Churches can claim, of their evangelistic activities, and of other aspects that are of interest from the point of view of the sociology of religion. Since time is limited, it will concentrate chiefly on the Church of Scotland, making only passing references to the other Protestant denominations.

## II

## MEMBERSHIP AND ATTENDANCE

There are in Scotland to-day all over 20 separate Christian denominations, the two most important being the Church of Scotland and the Roman Catholics.

The Church of Scotland is a rather unique ecclesiastical institution inasmuch as it is at once the Established Church — the National Church of Scotland — and yet independent of the (British) State. At this writing the most recent date to which official published figures of membership relate is 31st december, 1957. At that date the official, full or communicant membership stood at 1,315,630, or 37.7 per cent of the adult population of Scotland.

This, while perhaps a smaller following than other countries might expect, still makes the Church of Scotland numerically the largest religious institution in Scotland and, relatively to the community it serves, numerically the strongest religious denomination in the United Kingdom.

By contrast, the other Protestant (1) denominations, when added together, amount to a relatively small total. The last occasion on which I made an exhaustive enquiry into church membership in Scotland was 1951. At the time the membership of the Protestant churches other than the Church of Scotland stood at 240,000. Such an enquiry involves a great deal of painstaking research and I have not had time to bring this figure up-to-date for the purposes of this paper. My impression is that these smaller churches have, in the interval, lost ground to some extent. I would put their total at about 238,000. This, it must be understood, is little more than a guess on the basis of a reliable figure for 1951 ; but even if this estimate is a few hundred in error, either way, this matters little when we express the total as a percentage of the population. Accepting this estimate of 238,000, then, the small Protestant churches represent just under 7 per cent of the adult population. Combining these figures, we may put the total membership of the Protestant Churches at approximately 1,553,600 — 44.5 per cent of the adult population in 1957.

This paper is concerned with the Protestant Churches in Scotland ; but one cannot place the above figures in proper perspective unless one takes cognisance of the strength of the Roman Catholic Church in Scotland. I should, therefore, like to spend a moment on this question. Since the published Roman Catholic figures are of the Roman Catholic *population* — not « membership » — and since these include baptised infants and children, they are not comparable as they stand with the Protestant numbers. To make them comparable one has to adjust them to represent the numbers of *adult* Roman Catholics in the community. So adjusted, the Roman Catholic figure in 1957 stood at about 525,200, or 15 per cent of the adult population.

The foregoing data are brought together in the following table.

Thus very nearly three-fifths of Scotland's adult population are members (3) of a church, and nearly 45 per cent are members of one or other of the Protestant Churches (4).

---

(1) Purists often object to the term « Protestant » on the grounds that the Protestant Churches are, in a sense, Catholic also ; and some insist that one should call the Protestant Churches « Non-Roman Catholic ». It is not intended to bother with such terminological niceties here.

(2) See my chapter, « The Churches », in *The Scottish Economy*, edited by A.K. Cairncross (Cambridge University Press, 1954), pp. 297-315. (See also *British Journal of Sociology*, vol. IV, N° 2, June, 1953).

(3) For the sake of brevity, the term « member » is here taken as covering adult Roman Catholics.

(4) I am here excluding those who could be described as « associated with a church » but are not full or communicant members. If such « adhérents » (as they are called) were taken into account, something like three-quarters of the adult population would be « church people » to one degree or another. Nor must it be assumed that *all* the remaining 25 per cent are out-and-out atheists or agnostics.

Estimated Christian Church Membership in Scotland, 1957:

| Denomination and Denominational Groupings | Membership | Per Cent of Adult Population (3.493.000) |
|---|---|---|
| Church of Scotland | 1.315.600* | 37.7 |
| Other Protestant Churches (estd.) | 238.000 | 6.8 |
| Total Protestant (estd.) | 1.553.600 | 44.5 |
| Roman Catholics (adults) (estd.) | 525.200 | 15.0 |
| TOTAL (estd.) | 2.078.800 | 59.5 |

*Rounded-off.

It is instructive to compare this with the situation in England and Wales. In the course of my research into Scottish church membership in 1951, I also investigated church membership in England and Wales, and found that, there, only about 23 per cent of the adult population were full members of a church. This proportion is made up of 16.5 per cent Protestants and 6.5 per cent adult Roman Catholics. The Protestant proportion is made up as to 10 per cent who were members of the Church of England and the Anglican Church in Wales, and 6.5 who were members of other Christian denominations (the Free and Non-Conformist Churches). Here again I have not had an opportunity of bringing these figures up-to-date, but the general picture, and the unfavourable contrast it makes with the situation in Scotland, is not likely to have altered greatly (5). Relatively to population, church membership in Scotland is more than two-and-a-half times as great as in England and Wales. The same contrast applies to the relative strengths of the respective Protestant following. These facts do not appear to be widely known in England, but they will doubtless be more adequately appreciated on the Continent of Europe.

Protestantism in Scotland is largely made up of Presbyterianism, the Church of Scotland itself being of that order. Besides the National Church, there are four other Presbyterian denominations, all numerically small but maintaining their independence for historical reasons. Of this group the largest is the United Free Church, with a membership somewhat over 20,000, and the smallest is the Reformed Presbyterian, with less than 1,000 members. These four together with the Church of Scotland make a Presbyterian following in Scotland of something like 1,350,000, or almost two-fifths of the adult population.

(5) Since my 1951 research, estimates attempted by some writers have suffered from lack of completeness or from taking Britain as the universe of discourse and as the percentage base instead of Scotland and England-plus-Wales separately. This is the great weakness, for example, of the Social Surveys (Gallup Poll) religious enquiry of 1957.

The majority of the other Protestant (but non-Presbyterian) denominations are also small, but mention should be made of the largest of this group, the Scottish Episcopal Church (a member of the Anglican Communion), representing about 1.5 per cent of the adult population ; the Christian Brethren (about one per cent) ; the Congregationalists (one per cent) ; the Baptists (about 0.6 per cent) ; and the Methodists (0.4 per cent) (6).

How does the membership position to-day compare with, say, 50 or 100 years ago ? An investigation I made into this question some years ago suggests that Church membership fifty years ago represented between 63 and 66 per cent of the adult population. One hundred years ago it was at much the same level. At first glance this hardly bears out the widespread belief that the Churches had much stronger support then than now. When I was looking through old records I was impressed by how often the same sort of thing was said then as is said now — « the drift from the Churches », « the growing tide of godlessness », and so on. It looks as if churchmen at any given period regard their generation as less church-minded than previous generations.

Yet from the *Protestant* point of view there *is* justification for the view that there has been a steady decrease in Protestant numerical strength relative to population, for the factor that has kept to-day's percentage of church members within reasonable distance of what it was 50 and 100 years ago is the growth of the Roman Catholic Church. Whereas at these earlier periods about 1 in every 10 adults in Scotland was a Roman Catholic, the proportion is now 1 in 7 (due mainly to Irish immigration and the relatively higher birth-rate among Catholics). Again, whereas 50 years ago the Protestant Churches could claim 1 adult in 2 as a member, to-day they can claim only a little more than 2 adults in every 5.

These conclusions may be of interest beyond the boundaries of Scotland itself, if only because the world has come to regard Scotland as a stronghold of Presbyterian Protestantism (7).

I have so far been discussing membership. But membership is one thing ; attendance quite another. No full-scale research into church attendance in Scotland has been carried out. But what evidence there is suggests that only about 20 per cent of the adult population attend religious services regularly. (This compares with about 7 per cent to 10 per cent for the South of England and 10 per cent to 15 per cent for the Midlands and North of England). This means, of course, that many church members are not turning out to worship at all. In fact, only about 1 church member in 3, or at the very most 2 out of 5, appear to attend divine service at all regularly.

Here again, a historical comparison is instructive. Church attendance was undoubtedly at a higher level a hundred years ago. Yet here again the difference can be exaggerated. There is evidence that even in the 1850's the Scottish churches were, on a typical Sunday morning, not much more than half-full (8).

On this matter of Church attendance, perhaps I may be allowed to refer to a three-year Church Attendance Census I carried out in Glasgow in 1954, 1955, and 1956 (9). The results can be summed up by saying that something like three-

(6) The Salvation Army is active in Scotland but its numerical strength is not known.
(7) For a fuller discussion see « The Churches » in *The Scottish Economy*.
(8) See, again, the fuller account I have given in *The Scottish Economy*.
(9) This is described, with detailed results, in a Chapter (« The Churches ») which I have contributed to the volume, *The City of Glasgow* (Collins, Glasgow, 1959). This volume is one of a number in the series known as « The Third Statistical Account of Scotland ».

quarters of the adult population in Glasgow and — what is perhaps even more revealing — about three-fifths of those at least formally attached to the city's religious denominations, either stay aloof from, or are relative strangers to, public worship. Even allowing for the increasing use made in the home of radio and television religious broadcasts these findings can hardly bring much encouragement to the Scottish Churches.

Before concluding this section I should like to refer to two other sociological aspects of the membership of the Scottish Churches.

In the great majority of Scottish churches women out-number men. Nonetheless, in almost all denominations women are excluded from the ministry and from participation in high-level administration of the denomination's affairs, either locally or centrally. The United Free Church, however, admits women to all offices within the Church, not excluding the ministry ; in the case of the Latter-Day Saints, women can hold practically every office except those demanding priesthood ; a few churches in the Congregational Union have women ministers while another few have women office-bearers ; and there are women office-bearers in some churches in the Baptist Union.

As regards the social class composition of Scottish Church membership, available information suggests the following broad classification, at least so far as the cities and towns are concerned. The Church of Scotland, the Episcopal Church, the Reformed Presbyterian, the Churches of Christ, the Latter-Day Saints, the Society of Friends, and the Unitarians are predominantly middle-class and lower-middle-class ; the Methodists, the Congregationalists, and the Christian Brethren — predominantly upper-working-class, but with a professional sprinkling ; the Roman Catholic Church, the Free Presbyterian, the Baptists, the Church of the Nazarene, the Assemblies of God and the Elim Church — the mainly working-class ; The United Free Church, the Seventh-Day Adventists, New Church, and the Christadelphians — « mixed » in social background.

## III

## EVANGELISTIC ACTIVITIES

The ten years following the Second World War have been marked by Protestant evangelistic activities on a scale unprecedented in Scottish ecclesiastical history. Most active in this way has been the Church of Scotland, and its record in this field is much more impressive than that of, say, the Church of England and is likely to stand comparison with the record of many other European churches. Many congregations have carried out parish visitation campaigns and Missions of Friendship, visiting homes in their parishes, and seeking to aid and bring into membership those who have no church connections. There have also been a number of large-scale enterprises, like the Glasgow Churches' Campaign of 1950 and the more recent campaign in a central area of the city. This latter was aimed primarily at the people in or around the city's social underworld, and the general public was not merely amused but much impressed to read reports of ministers talking, for example, to prostitutes or to see pictures in the newspapers of ministers in conversation in the early hours of the morning with male and female habitues of the city's less fashionable « night-life ».

From all points of view an extremely encouraging feature of recent

Protestant evangelistic campaigns in Scotland has been their inter-denominational caracter. Several denominations have co-operated in the planning and in the on-the-spot operations of district mission surveys and evangelistic campaigns. The most telling example of this is a body known as The Scottish Churches' Tell Scotland Movement. This body represents seven Protestant denominations all participating in the evangelistic and educative activities which the Movement was formed to initiate, support or guide.

The outstanding example of recent « mass evangelism » in Scotland was the All-Scotland Crusade, with Dr. Billy Graham as the principal preacher, centred on Glasgow for a six-week period during March and April 1955. The Tell Scotland Movement played a very considerable part in the preparations for, and quite brilliant organisation of the Crusade.

It is not easy to assess the results of the Graham Crusade, or indeed of any of the other activities just described. Some ministers declare that the Crusade had very little impact on the life of their congregation, either through bringing in new members or stirring existing members into « recommitment » or a new life of witness to their faith. Others, again, assert that it had extremely valuable results. As a strictly quantitative criterion, the Glasgow Church Attendance Census showed that the Crusade, and the supporting local activities that preceded and followed after it, brought about an increase in attendance at the city's churches and an increase in membership, and that over half of these new attenders (whether new members or not) were still attending regularly a year after the Crusade ended. But whatever its results, there can be little doubt that the Crusade was almost « headline news » during the weeks of mass meetings and made religion a « talking-point » in Scotland as it had not been for long enough. Indeed, in the judgment of the Rev. Tom Allan (who, next to that *doyen* of Scottish evangelists, the Rev. D.P. Thomson, is the leading evangelist in Scotland to-day) the Crusade was « the greatest evangelistic campaign in the history of Scotland » (10).

Outstanding though this enterprise was, it should be stressed that it was no once-and-for-all, out-of-the-blue, affair : it was part of a series of smaller-scale activities that paved the way for it and have continued after it, most of these being associated to one degree or another with the Tell Scotland Movement.

Other activities that may be mentioned are the Rev. Tom Allan's work in reviving, as a living force of « city-centred evangelism » as well as a place of worship and of congregational life, one of the older « down-town » churches in the business centre of the city, and the « House-Church » development. In practice this latter is a house-based fellowship of members with members for Bible study, discussion, and acts of worship, and of members with families as yet outside a church.

In its manifold activities, Scottish Protestantism is not concerned solely with « going out to the church-less » : it is also alive to the need to educate its own ranks in the implications of the Christian faith and make the local congregation a more dynamic witness to that faith. One notable step taken towards that end was Kirk Week in Aberdeen, in 1957, when a small group of laymen and laywomen sought in fellowship to discover how best to share their responsibility with the ministry and in other ways aid the witness of the Church. « Kirk Weeks » are well-known in Germany and other European countries and I need not dwell

---

(10) For an account of the Graham Crusade in Scotland see Tom ALLAN, *Crusade in Scotland... Billy Graham*, Pickering a. Inglis, London, 1955. See alson « The Churches » in *The City of Glasgow.*

further on this experiment, beyond adding that another Kirk Week. this time to be held in Dundee, has been planned for July, 1959 (11).

Another recent development has been the setting up, by the Tell Scotland Movement, of four Commissions of study — on Evangelism ; on the Bible ; on the Laity ; and on the Community. It is hoped that the results of their investigations and deliberations, when eventually published in pamphlet form, will be of use to congregations in their missionary activities (12).

## IV

## SOME OTHER ASPECTS

Among the other aspects of Scottish Protestantism that strike the sociological observer may be mentioned the following. However large may be the proportion of the Scottish nation not in full membership of a church, what the Scottish churches do and say, and their continued existence, are still matters of more than passing interest to the general public. That this is so is shown by the remarkable interest created by the proposals, by the Inter-Church Relations Committee, for fuller unity between the Church of Scotland and the Church of England — and in particular by one proposal, that the Church of Scotland should accept « Bishops in Presbytery ». This proposal has been overwhelmingly rejected by the great majority of Church of Scotland Presbyteries, whose reports will come before the General Assembly in Edinburgh later this month, i. e., May, 1959. For an almost unbroken period of well over a year, the correspondence columns of the newspaper *The Scotsman*, and to a lesser extent those of the *Glasgow Herald*, were flooded by letters debating this question; and when the Presbytery of Glasgow — the biggest in Sctoland — rejected the «Bishops» proposal last November this news was widely-reported in the nation's press and, indeed, was featured on the front page under banner headlines by the *Scottish Daily Express*. This is in marked contrast to the virtual ignoring of the Joint Committee's proposals in England (13).

One less commendable feature, however, of Scottish Protestant Church life is the rather low level of average « congregational givings » to the financial needs of the churches. In this respect, the small denominations have a notably better record than, for example, the Church of Scotland (14).

---

(11) See, e. g. Rev. C.T. Day, *The Story of Kirk Week* (Tell Scotland publ.).

(12) For an account of the Tell Scotland Movement, see Rev. Ian Mactaggart, *After Five Years* (Tell Scotland publ.). Mr. Mactaggart took over from the Rev. Tom Allan as the Tell Scotland Field Organiser, and inquiries about this Movement and its work should be addressed to him at 28, Ancaster Drive, Glasgow, W. 2, Scotland.

(13) The following (true) story illustrates the attitude of many Scots without a formal church connection. A university scientist vehemently attacked the « Bishops in Presbytery » proposal. « I am astounded at your indignation », remarked a colleague, « I always understood you were an atheist ». « Indeed I am », replied the scientist, « but I am a *Presbyterian* atheist ».

(14) For a fuller discussion of this question see my Chapter, « The Churches » in *The City of Glasgow.*

## V

## GENERAL ASSESSMENT AND CONCLUSION

There is time only for a very rapid and sketchy statement.

Scotland may not be a « church-minded » nation to the extent some countries imagine, but it still has three-fifths of its adult population in full membership of its various Christian denominations and is still a country where the Church matters as a social and a national institution.

Evidence from congregational missions suggests that the « just-not-interested » form a small minority among those not connected with a church. On the whole, the « unchurched » display little hostility to the Protestant Churches and appreciate that, by and large, they are doing a good job of work. The situation in the new housing estates is encouraging. In many such areas it is shortage of manpower and other resources, as much as anything else, that prevents the impressive recent intake into the churches from being greater than it is.

So far from being content with their recent experiments and work, the Protestant Churches are constantly re-examining programmes and reconsidering methods of evangelism and related activities.

While there is still an element of social prestige about church-going, many ministers, the younger group of ministers especially, are vehemently attacking such extra-religious motives for church-going and constantly challenging their people to be Christians every day of the week and not just people who go to church in their best clothes on Sundays. Many of the younger ministers are « on the go » eighteen hours a day, seven days in the week : indeed, it would not be an exaggeration to say that this large section of the ministry constitutes one of the hardest-working groups in the country.

The Church of Scotland to-day, and a number of other Protestant Churches in the country, are full of life, facing up to problems and meeting the challenge of the times. Even if results have not always been commensurate, quantitatively or qualitatively, with the effort expended, the Churches themselves are, in the main, in good heart ; and the impartial sociological observer can see, and should not be afraid to say, that there is much in their recent record from which many of the Protestant Churches may take moderate and humble encouragement. And if the same sociological observer were to risk a glimpse into the future, I think he would have reason to say that for the Protestant Churches in Scotland the prospects are not everywhere discouraging.

John Highet.
*University of Glasgow.*

# THE INFLUENCE OF DENOMINATIONALISM ON SOCIAL LIFE AND ORGANIZATIONAL PATTERNS

IN the Western world there are many cases of nations with two or more Christian denominations, e. g. the Catholic Church and some Protestant denominations (Germany, Switzerland, England, Scotland, U.S.A., the Netherlands, etc.). A variety is the case of France, Italy, Belgium : a majority of Roman Catholics, only a small percentage of Protestants, however a great number of persons who are only nominal Catholics but in fact religiously indifferent or even antagonistic to the Roman Catholic Church. In both varieties we find smaller or greater religious tensions : between Roman Catholics and Protestants, between more orthodox and more modernistic Protestants, between High Church and no-nconformists, between churches and sects, between Christians and non-Christians, etc.

Now the *general* problem I pose and which I shall illuminate for my own country, the Netherlands, is this : which are the influences of those *religious* tensions on all the other areas of social life, especially on the co-operation or non-co-operation of individuals and groups of different denominations in economical, social, political, educational, cultural, scientific, artistic organizations or activities, in family life, cliques, neighbourhood or clubs, in schools, factories, offices and army etc. etc. ?

Theoretically there are two extreme possibilities :

1) there is *no* correlation between, on the one hand church membership (or non-membership) and on the other hand the selection, in terms of religion, of persons and groups with which one is participating or co-operating in all other above mentioned activities and organizations ; that would mean that each organization, if large enough, is a representative sample of the whole population, or of that part of the population which may be expected to perform the particular activities of that organization or to be interested in it ;

2) there is a *complete* correlation, that would mean that *all* activities are performed by (or *all* organizations have a membership consisting of) persons with the *same* denomination or belonging to the *same* group of congenial denominations, having the *same* or *related* religious (or non-religious) philosophies or ideologies.

Those two *extreme* possibilities have, in our modern Western world, never been realized and will probably, never be realized, at least not on a national level.

We might call them two extreme « idealtypes ». However, between those two extreme structures, lies the possibility of — and *in fact exists* — a whole scale, a whole series of descending or ascending degrees of correlations as stated above. Some countries in the Western world have a situation not far from the first idealtype, others not far from the second and the remaining countries lie more or less midway.

It is not my intention to give a detailed international comparison, however important this may be. Let me only give some examples. In my opinion, the Anglo-Saxon and Skandinavian countries have, in general, a position not far from the first idealtype, that is: with some but not many correlations, though, in recent times, some authors see several symptoms that in the U.S.A. the distance from that point of comparison is increasing (1). On the other hand my own country, the Netherlands, lies rather close by the second idealtype, at least at the smallest distance from this point as compared with other Western countries, with perhaps Belgium coming next after the Netherlands.

I think this is a very important theological, ecclesiastical and political problem. *Here* we are especially interested in the sociological aspects. Now, giving my survey of the Dutch situation, I *do* have the intention of stimulating you, now or later, to give a similar sketch of the situation of your own country in this respect and perhaps, after publication, of animating other sociologists (and theologians !) to do the same. Only then it will be possible to give a more exact comparison and, which is still more important, to try to find a historico-sociological explanation why the Western countries differ so much in this respect.

At first some remarks about our terminology. What is the best name for this phenomenon in its different degrees ? The situation not far from the second idealtype might be typified as *religious-ideological segregation* : there is a preference for participating in all activities with persons of the same ideology, there is isolation from and discrimination of other persons and groups. The consequence is the development within a same nation, of two or more complex sets of organizations and activities, two or more competing blocks, each based on and bound together by a particular philosophy.

It is no accident that the only language which has a name for such a block is the Dutch language. In our country we call such a block a « zuil ». The German friends will understand the word : « eine Säule », that is : a pillar, a column (french : un pilier, une colonne). The word pillar is a rather well depicting and visualizing metaphor. A pillar or column is a thing apart, resting on its own base (in our case a particular religious or non-religious faith) separated from other pillars, which are similar units of itself ; they are standing upright, perpendicular sets of persons and groups separated from other sets. Perpendicular, that is each pillar is cutting *vertically* the *horizontal* socio-economic strata which we call social classes. For a pillar is not a social class, it contains persons out of every social class or stratification. We might say : the *horizontal functional integration* is crossed by the *vertical ideological integration*. Then : a pillar is solid ; well : the ideological pillars of the Dutch nation are indeed strong super-organizations, and the Roman Catholic pillar is the strongest, the most solid of all.

Finally : all the pillars together are generally serving as a support to something resting on its top ; in our case, that something is the whole Dutch nation. At least, that is meant by this word pillar ; however, whether the whole Dutch

(1) David O. Moberg (Bethel College, St. Paul, Minnesota), *Religion and society in the Netherlands and in America* (unpublished paper, 1959) ; Will Herberg, *Protestant Catholic Jew*, New-York, 1955.

nation is stronger through this « pillarization » (2) than if it were sustained by one mighty pillar remains a problem which has to be resolved not by an architect, but by sociologists, psychologists, historians, political scientists and theologians. For those religious-ideological pillars are also pressure groups and pressure groups may be a necessity in a modern pluralistic democratic society, as such they may be more *dysfunctional* than *eufunctional* for the whole nation. We can now understand, that Fogarty (3) is using the term « vertical pluralism » for this Dutch phenomenon. But we know that the presence of several ethnic groups besides the Yankees in the American population is also a form of vertical pluralism and therefore I specify the term by speaking of « *vertical ideological pluralism* ».

And now we must give a more detailed and concrete sketch of the Dutch situation. Several authors say that the roots go back to the Reformation. Indeed, since that time we had (somewhat simplified) two religious blocks : the Calvinistic « Reformed Church », a State Church, at least sustained and privileged by the State, and a rather numerous minority of hardly tolerated Roman Catholics. From the beginning the Protestant world had two wings, one more liberal minded, undogmatical, the other the more aggressive dogmatical Calvinists and among them many die hards. In the beginning of the 17th century came a schism : the more undogmatical ministers were driven out of the State Church and formed a new nonconformist church, still existing : the « Remonstrants ». The 19th century brought a new separation : the most orthodox members of the Dutch Reformed Church — not any longer a State Church, but still the « national church » — resigned their membership and formed new groups which were, later on, for the greater part united by the famous Dr. Abraham Kuyper in a new and very active Neo-Calvinistic Free Church : « the Reformed Churches ». So the former State Church lost many active members on its left wing, several modernistic-minded members on its left wing, and moreover, since the last decades of the 19th century, hundreds of thousands of people who gradually went over to the unorganized army of people without any church. In the meantime the R. C. Church restored its hierarchy and began to grow in influence, and in our century also in membership, by a higher birthrate. The result was that, according to the last census (1947), the R. C. Church was, with more than 38% of the population, the greatest church, the Dutch Reformed Church was still the greatest Protestant Church but had only 31% of the population, the Neo-Calvinistic Free Church had, together with some smaller related groups, about 10%, a great number of smaller churches and sects about 4%, while 17% of the population had no religious membership at all.

We know that the religious situation of the U.S.A. is about the same, although with different percentages : a strong and growing minority of Roman Catholics, many Protestant Churches and sects with a whole scale of theologies, from fundamentalism to modernism, and a numerous group of unchurched. So it will be clear, that this kind of frequency distribution on it self cannot explain the high degree of pillarization of the Dutch people. Without giving a total explanation I shall mention here some significant points :

1. The adherents of the Neo-Calvinistic movement were in general « small people » with a low social status. Among the R. C. were some well-to-do families, but the majority had also a low status. Both groups were second-rate citizens and

(2) This word is from David MOBERG (see note 1). A french word might be : « colonnisation » (with two *n*'s !).

(3) Michael P. FOGARTY, *Christian Democracy in Western Europe*, 1820-1953, London, 1957.

their religious struggle was also a struggle for emancipation, which gave a strong stimulus for a very close co-operation with people of the same creed.

2. In the first half of the the 19th century our country had a public-school system. The R. Catholics as well as a part of the orthodox Protestants wanted to have their own religious schools, Catholic schools c. q. « schools with the Bible ». On the side of the Neo-calvinists this was promoted by Abraham Kuyper's theological doctrine of the so-called « sphere sovereignty » : family, state, church, school, society ought to have each a certain autonomy, however all dominated by God's sovereignty. The R. C. principle of subsidiarity goes, mutatis mutandis, in a similar direction. Therefore the controversy between the adherents of the public school and those of the religious school became, in the second half of the 19th century, one of the principal and very emotional topics of the Dutch political life.

3. To get more possibilities for their religious schools, the Neo-Calvinists and the R. C. founded each a political party : the « anti-revolutionary » party and the R. C. party. From 1888 till 1938 Protestant and Roman Catholic political parties co-operated in a socalled « Christian » coalition and conquered in most elections a majority, varying between 51 and 55% of the votes. During these 50 years this « christian coalition » had for the greater part the political power in the national government : the « christian » or « right » parties were in government, the « left » or « non-christian » parties in the opposition.

4. Especially in the sight of the Neo-Calvinists *this* was *the* principal line of separation : the antithesis between : at the right side the « christians » (i. e. adherents of these « christian » political parties), at the left side the « paganists », pagans, non-Christians ! As a matter of fact there were and are at the left side, among voters and representatives, several Christians, most modernists, after World War II more and more also several orthodox Protestants and even some Roman Catholics. That means that this antithetical separation between right and left never coincided with the religious dividing-line between Christians and non-christians, and in recent times even less than before 1940.

5. The emotional school-struggle came to an end with a kind of armistice : the Pacification of 1917. This gave a way out which is really unique in the Western World : a *total* financial equality between public education and free (i. e. mostly religious) education, since 1920 for the primary schools, and gradually in later years also for the secondary and higher schools, even for all kinds of technical schools ! About 62% of the parents are now sending their children to the religious primary school and only 38% to the public primary school. In the elections of 1959 52% voted for the Roman Catholic Party and the four Protestant parties. That means that the degree of « pillarization » for the primary school is higher than that for the political parties.

6. I called this pacification an « armistice ». In fact it was not a real peace. The great purpose for the right parties was : the equalization for their religious schools. They had attained this result in 1917 and we might expect a reduction of the tension between right and left after 1917. However, already during the emotional school-struggle before 1917, and with the background of the belief in a total antithesis between right and left, the adherents of right began with other controversial topics and they continued this work after 1917. And the result is that, nowadays, the number of « confessional » (i. e. either Roman Catholic or orthodox protestant) organizations, clubs, foundations, societies, unions, institutes, etc. is multitudinous. I shall now try to give you an idea of the extent of the

Dutch pillarization. The two groups have not only their own schools, their own political parties, their own press, but also in general :

their own trade-unions, farmers' unions, employers' unions, shopkeepers' unions, co-operatives, agricultural loan banks ;

their own Institutes for social research and societies for physicians, for lawyers, for teachers, for social workers, for scientists, for employees, for artists, for musicians, for authors ;

their own music bands, choral societies, sport clubs, theatre clubs, travellers' clubs, dance clubs, clubs for adult education, « public » libraries, broadcasting ;

their own youth organizations, womens clubs, student-clubs or-fraternities and-sororities ;

their own hospitals, sanatoriums, organizations for all kinds of social work and charitable work, etc.. I stop without even trying to be complete. In addition I have to mention that the frequency of religiously mixed marriages is rather low : 10% for the Roman Catholics, 25% for the Neo-Calvinists. And finally : in selecting employees (most for smaller enterprises) or in choosing a dealer, many people have a preference for persons of their own pillar !

So, from all those thousands of organizations, clubs etc. there are, for each activity, at least *three* items :

one R. Catholic organization ;

one Protestant organization (sometimes more than one : an orthodox and a modernistic Protestant organization, or a Neo-Calvinistic organization and one of members of the Dutch Reformed Church) ;

and then, of course, one « general » organization, i. e. an organization which admits members irrespectively of their creed, but which, in fact, has only members who are opposed against the principle of the total antithesis. Usually they are called : neutral organizations, and in that sense they form together a third pillar : the neutral pillar. But these organizations themselves say, they do not want to form a pillar, they are general, they are open for all people ! We may distinguish three kinds of such « general » organizations :

*a*) those which have a majority of unchurched people and are in fact *not neutral*, e. g. arrange meetings on Sunday morning ;

*b*) those which strive for a *passive, negative neutrality*, i. e. they try to avoid all things which may offend religious feelings ;

*c*) those which strive for a *positive attitude* towards the religious pluralism, i. e. they are not only recognizing the diversity of creeds of their members, but also stimulating them to work in the organization and for the common purpose of that organization on the foundation of their own creed, and trying therefore to formulate the principles of the organization in accordance with that religious pluralism.

Whereas before World War II the two first forms were dominating, after that war the last form is winning ground. That opens the possibility for a future de-pillarization.

Meanwhile the whole structure is still strongly pillarized. This is promoted by government subsidies, just the same as in the case of the schoolsystem. Every time when some kind of work (social work, adult education, sport, libraries, youth work etc.) is subsidized, the money is « honestly » i. e. proportionally divided : so much for the R. C., so much for the Orthodox Protestant and so much for the third pillar : the general, the « neutral » organizations.

If this system were complete, and wholly closed, there would be three totally closed sub-cultures, sub-nations in the Netherlands. Therefore I must stress the fact, that the system is not complete, not wholly closed, that it is very complex and in continuous movement. The system has developed in a highly urbanized and industrialized society : therefore some villages, only recently taken up in modern traffic, have still some traits of what a Dutch sociologist called the « folk œcumene », i. e. the territorial ties with neighbours are stronger than the religious differences. But even there the pillar-integration grows, in the same degree as the territorial ties become looser. This explains why, during the last century, the whole pillar system became stronger and stronger. It was a kind of counter-offensive of some churches to protect their members against the secularizing effects of modern society ; it increased the social control of church members by promoting group-exclusiveness, exclusiveness of the religious ingroup.

On the other hand it seems that the whole system, although structurally very strong, has already reached or passed its culminating point. It performs still favourable functions for the Roman Catholic and Neo-Calvinistic churches in terms of membership binding, but for the whole nation it works rather dysfunctionally. In general people belonging to different pillars do not really meet, and that means : they do not really *know* each other. That is a situation in which very peculiar stereotypes about the persons in the *other* pillars may develop and spread. And even for the churches themselves the system may be dysfunctional. The material interests of a pillar may be identified with the spiritual interests of the church. Especially the Roman Catholic Church, but the Neo-Calvinistic Church too, are accustomed, more than in other democratic countries, not only to advise for or against some wordly affairs (elections, membership of trade-unions), but even to impose sanctions in this respect. The most recent example is a Letter from the Roman Catholic Bishops in 1954, in which they declared : « We maintain the rule that the Holy Sacraments must be refused — and, in case of death without conversion, the ecclesiastical funeral also — to any Catholic, who is known to be a member of a Socialist association, or who, without being a member, still regularly attends Socialist meetings, or is a regular reader of Socialist periodicals or papers ». And this has been written in a country in which the Socialist Party shows perhaps — from all socialist parties in Europe — the greatest distance from the former Marxian attitudes towards religion and church. The membership of the Socialist Party itself however was strongly dissuaded *without sanction*. A few hundreds of R. C., mostly intellectuals, were members of this Party and remained in it after the publication of the letter. The public reaction was exceptionally strong. It was a declaration of war from the R. C. Church against the idea of breaking through the antithetical lines of demarcation set up by the Neo-Calvinists and their Catholic allies. The principal vehicles of this « break-through » idea are, on the theological and ecclesiastical field, the « Dutch Reformed Church », the former State Church, whose members are partly influenced by the doctrine of Karl Barth, and, on the political field, the already mentioned socialist Labour Party. It is symptomatic, that the Dutch Reformed Church published a Protestant Pastoral Letter, in which this pressure on the consciences of the Episcopal Letter is rejected, but that the « Anti-Revolutionary Party », the most militant Protestant political party, heartily agreed to it ! However there are also other opinions among the Neo-Calvinists : so Dr. Schippers, Professor of the Neo-Calvinistic « Free University » in Amsterdam, declared, that « the way in which the Bishops direct the consciences of their church-members, is not acceptable to Christians of the Reformation ».

It is clear, that the Dutch nation is now in a period of heavy crisis in this

respect. This period may last several years. The struggle goes on. In my opinion it is not probable that it will end in a complete pillarization. More probable is a gradual *depillarization*, especially in those fields which are most remote from the essence of religion (sport, recreation, economical life). But we know that the Roman Catholic ideas about the separation between Church and State, and between Church and public life, are different from those of Churches of the Reformation. And we even saw that the neo-Calvinists in the Netherlands came in several aspects very near to the Roman Catholic ideas. It is also symptomatic that these neo-Calvinistic Churches are not members of the World Council of Churches ! The result of the struggle will be very important for the Dutch nation — but also very interesting for other Western countries which have, up to this moment, a smaller degree of pillarization and may learn from the Dutch example.

J. P. Kruijt.
*Utrecht University.*

# RESEARCH ACTIVITIES OF THE SOCIOLOGICAL INSTITUTE of the Netherlands Reformed Church

## I

ANNO Domini 1959 the years of World War II are fading into a past of which it is hard to say whether it is more distant in time than in memory. Our recollection of facts and events may have grown dim, and the clear-cut significance and « existential » meaning the happenings of those days had for us may have worn out. Yet, there is one thing which should never be forgotten by all those who have got ears to hear and eyes to see. For the Church of Holland, and for the Netherlands Reformed Church in particular, these were years full of blessings.

Amidst the terror and travail of perhaps the darkest episode in this nation's history, a miracle took place in the truest biblical sense... A Sower went out to sow his seeds, and wherever they fell there were rocks and thorns ; but, behold, the ostensibly *barren* field proved *good* ground, and did yield fruit that sprang up and increased, some thirty, some sixty, and some an hundred...

Although it is not for us to measure the richness of the harvest given, this one reality may be stated in gratitude and humility : under the bitter hardships of occupation and persecution a new vigor and a re-born vision germinated in the bosom of a Church which rightly might have been judged a house divided against itself, an un-watchful servant with his loins ungirded and his lights burning dead-low.

A re-born vision, indeed. For this crooked branch of the Christian Church found itself, through the grace of the Holy Spirit, awakening anew to the realization that the one and only reason for its existence is to be a witness of the Lord, Who is the Hope of the World.

And a new vigor, too. For together with the re-discovery of its sole « raison d'être », the Netherlands Reformed Church was inevitably forced to a re-view of its own state. Such a review required — as it always will — great courage and boundless faith, since it meant the readiness of this Church to be embarked upon the gigantean venture of turning away from the introversion in which it was steeped for so long, and of looking at its real field, the world of today.

A central element instrumental in the waging of this venture was the concep-

tion of what became the Academy of « Kerk en Wereld ». To this institution the two-fold task was assigned of being, on the one hand, an academy for the training of evangelistic workers among the unchurched or even dechristianized groups and classes of the population, and, on the other, a centre for experimentation and stimulation, or, in other words, for reloading the spiritual energy of the Church in all its national and local branches. It was felt from the outset, however, that such an assignment — implied in the rethinking *and* the attempted fulfillment of the Church's true calling in the midst of a world which is as much alienated from the Christian message as it is itself alien to the bearer of that message — could not be met by « Kerk en Wereld », if it were not provided with a deeper understanding of modern society in its dominating tendencies, and in its effects upon man, his ways of life, and his moral and religious views.

Thus, at the same time as its mother-institution, the *Sociological Institute of « Kerk en Wereld »* was founded in 1945. This scientific centre for fundamental and applied research was 1) « to serve the Church in its confrontation with the position of groups, such as working class people and intellectuals, which have only a very marginal or no relation at all to the Church ; 2) to make the Church aware of its own position in a rapidly changing world, and 3) to provide the Church with an open mind and acute insight as to the workings — and implications — of such interdependent and interwoven factors as secularization, growth of technology, urbanisation, industrialization, and so on, that constitute the modern trend of social development » (1).

## II

The original objectives, set in 1944-1945, are still the same today. Yet, a shifting of emphasis — viz. from the first and third one to the second and third — has taken place, roughly but not by mere accident coinciding with a change in the official name as well as in the official position of the Institute in the organizational structure of the Netherlands Reformed Church.

As is well known, the enactment of a law may often be regarded as a formal fixation of a development ripened into maturity. So it is, to a certain extent, with the coming into operation, on January 1, 1952, of the New Church Order, one of which clauses reads : « that there shall be on behalf of the Church an institute for sociological research and church statistics ». What this implies for the Institute, henceforth called the *Sociological Institute of the Netherlands Reformed Church*, one finds indicated in the new composition of its Board of Trustees. « Three, and since 1954 five, members of this Board are appointed by the General Synod of the Church as representatives of the General Visitorial Board, the College of General Supervision, the Council of Pastoral Care, the General Diaconal Council, and the General Board of Churchwardens. The Secretary-General of the Church is a Board member by virtue of his office. The old ties with « Kerk en Wereld » receive official recognition in that this institution submits the names of three other trustees out of the total of nine » (2). In brief, from 1952 on the Institute is standing at the disposal of the Church as a whole in carrying out every one of its offices, the apostolate, the pastorate, the diaconate ; and no

(1) P. De Jong, « The Sociological Institue of the Netherlands Reformed Church », *The Ecumenical Review*, VIII, 2 (january 1956), p. 203.
(2) *Ibid.*

longer it is serving, in the first place, just one of the so-called Organs of Assistance, i. e. the Academy of « Kerk en Wereld », which above all is functioning as the Church's apostolic outpost.

And, indeed, this formal change in its organizational status marks, in a way, an actual modification in the focus of attention of the Institute's research activities during the first and the second half of its now nearly 14 years old history.

With some exaggeration the observation can be made that in the years immediately after the war's end, the Netherlands Reformed Church showed a strong apostolic consciousness, if not over-consciousness. Its foremost concern was with the needs and problems of what were labeled the « lost groups ». And as the causes of the falling away from Church and Christendom on a mass scale were, rightly, thought to be lying mainly in the very nature of modern industrialist civilization, the leading trend in the work of the Church's own research institute could be characterized as being, at that time, Society — one might even say : Mass Society — centred.

Towards the end of the 1940's, and more clearly in the early 1950's, however, the pendulum began to swing back. Slightly exaggerating again, one can state that the over-estimation of the apostolate did expose the under-valuation of, e. g., the pastorate. The inextricable connection existing between the various functions of the Church was grasped, as it was experienced that many an evangelistic enterprise, even if brought as much in tune as possible with the special circumstances of the groups or persons approached, fell flat — less because of the indifference of the ones appealed than because of the shaky position of the one appealing. In many respects, so it appeared, the Church was in great need of paying more attention to... itself. And, thus, also the Sociological Institute's chief interest gradually became Church centred.

Looking back at the two phases distinguishable in the life of the Institute, it is not so difficult by now to see why such a shifting in the main direction of the work done has come about. After starting out with as its principal objective the analysis of that complex of societal factors as the result of which the Church has lost various groups of the population, so that ways may be pointed out for approaching and understanding these groups in *their* life situation, the Institute sooner or later had to encounter certain specific stumbling-blocks. Apart from the self-evident fact that all kinds of weak spots could be detected inside the empirical Church, particularly on the parochial level, a good number of fundamental questions would have to be raised. To mention only a few : Those ways to be pointed out for meeting the unchurched face to face, will they not prove to be dead-end alleys if the Church itself is not ready or capable to receive them ? (That is, e. g. : are enough and sufficiently equipped buildings available, located at the right places ? Or also : how about the sociological and spiritual structuring of traditional or modern-brand parishes and communities ?). Furthermore, is the Church prepared to keep pace with the ever increasing range of industrialization and urbanisation, with in its wake the fair chance that the church people of today will be the unchurched of tomorrow ? All questions, therefore, plainly directed at the Church, and asking not only for a thorough self-examination but also, and primarily, for a many-sided *Planning* (3).

---

(3) Cf. for this subject : P.H. Vrijhof, « De noodzaak van kerkelijke planning » (The Church's need for planning), *Sociologisch Bulletin* (a quarterly issued by the Institute), V, 1951, 4, pp. 108-114. Also W. Banning, « De probleemstelling voor kerkelijk-sociologische arbeid 1945-1955 » (The central themes for sociological research in behalf of the Church), *Soc. Bull.*, IX, 1955, 3, pp. 74-82.

## III

The gradual development from Society to Church centredness — in which there is quite some logic — as a matter of course finds itself reflected in the research and study program materialized since 1945.

To this two remarks must be added, though : 1) the distinction made does not imply that there is no overlapping as to the « centredness » of the Institute's activities during the earlier and more recent stages of its existence. It is not a question of Yes-or-No but of More-or-Less, or rather in this case, of Primary-and-Secondary. Consequently, 2) the reflection to be shown is not so much to be found in the statistical bird's eye view taken at numbers and kinds, as in a closer look at some of the most important projects of each period. For the latter may, implicitly or explicitly, reveal motives and intentions.

To start with some productivity figures, the number of research reports and advisory notes written up till now totals 90. The main categories of subjects covered are :

| | | |
|---|---|---|
| Church Problems, | | — 21 (23%) |
| of which Man Power problems | (11%) | |
| and Structural problems | (12%) | |
| Rurality-in-transition | (29%) | |
| Industrialization | (11%) | — 50 (56%) |
| (R) Urbanization | (16%) | |
| Special Groups, e.g. youth, old aged, immigrants, labourers, employees, etc. | | — 19 (21%) |

For the purpose of making a tentative tabulation with respect to the « chief centredness » of the work done before and after the official date of incision, January 1, 1952, only those investigations are singled out which required actual field work, *and* have entirely or partially been sponsored by the Church or agencies related to it. (For the latter reason are excluded, therefore, quite a number of investigations, e. g. regarding the so-called Mass Youth, the Development Areas in the outer provinces of the country, Repatriates from Indonesia, Shift Systems in large industrial plants, and so on, made in co-operation with other research centres in behalf of different government agencies. It goes without saying that participating in these and other non-Church sponsored projects is of great importance — even apart from the financial aspects ! — for an Institute serving a Church which considers it to be its duty and privilege to be concerned for the nation's spiritual and material welfare). So a total of 38 items remains to be distributed over the following heads :

| Period | Society centred | Both S. et C. | Church centred | TOTAL |
|---|---|---|---|---|
| Before ..... | 44% | 25% | 31% | (100%) |
| 1952..... | (7) | (4) | (5) | 16 |
| After. ..... | 18% | 27% | 55% | |
| 1952..... | (4) | (6) | (12) | 22 |

As already said, there is much overlapping, and this is clearly accentuated by the statistics given. On the other hand, these statistics are equally clearly illustrative of the fact that the trends *have* shifted.

An illustration of greater weight, however, is furnished by turning to a closer examination of a few of the more outstanding investigations undertaken by the Institute in the course of time.

So, several of the projects launched in the early post-war period may be worthwhile mentioning. In the first place, the inquiry after the modes of life and mental attitudes of young people. In 1945-1946 it was of great interest for the Church which thanks to its stand taken during the military occupation had acquired the nation's special attention, to get better informed as to the younger generation's thoughts about the fundamental problems of life. Thus, the Institute was asked to provide more reliable material than the vague impressions and unverified generalizations available. This job was done by means of questionnaires in which, as was hoped, the respondents would freely vent their opinions on church and religion, sex and sexual morals, family life, their work and studies, on politics and militarism, and so on. The results were published in a book, *Hoe Leeft en Denkt onze Jeugd* (Our Youth : Their Ways of Life and Thought — 1950).

In the second place : in 1946-1947 a beginning was made with a large scale enterprise of systematically collecting in the whole of the country the sociological, statistical, and historical details which clergymen and others engaged in Church work should have at their disposal in order to understand the people they are to heed. The first fruit of this project carried out in collaboration with local ministers, Church workers, and many other specialists on different fields (and, consequently, having a varying value from the sociological point of view) appeared in 1953. In that year volume I of the *Handboek Pastorale Sociologie* was off the press, followed since then by 3 more, while still another 2 volumes are in preparation today. Altough it is true that this Handbook, as suggested also by its title, comprises quite some Church-centred-elements, yet the original motives behind it are to be considered as predominantly « other-directed ». Proof of this may be found in the words of the foremost promotor of this extensive fact-finding venture, Professor Banning, one-time director of the Institute : « We are convinced » — he wrote in 1951 — « that the publication of such details will often disclose painful facts, particularly as regards districts where the Church has lost touch to a large extent. Surely the first step to remedy an evil is to recognise it and its causes, and a compilation of sociographical material may be most useful » (4).

With reference to the third research project to be mentioned here, it is much harder to decide which its main trend of orientation is. This is not too surprising a fact in view of the starting and finishing dates (ranging from the end of the first period discerned to well into the second). In 1949-1950 the Sociological Institute set out with a series of investigations into the *social and spiritual effects of Industrialization*. It was hoped that through this inquiry (a) more specific clues could be gained for testing the general assumption that Industrialization-leads-to aslackening-of-Religion ; and (b) the Church would be provided with directions pertinent to its work in (to be) industrialized districts. To materialize an undertaking of this magnitude regarding a subject of such a broad nature a comparative approach was thought indispensable. So, three areas were selected

(4) *The Sociological Institute of the Dutch Reformed Church* (a brochure for informative purposes), p. 5, 1951.

for exploration : the first one around several booming industrial centres located in a region where a little over 100 years ago the machine age began, the second in a part of the country heavily industrialized since World War I, and the third in one of the so-called Development Areas where the recently established industries are manned by former peat-diggers and farm-hands. As yet an overall evaluation of the material gathered through these studies is not available. A few conclusions may be formulated, however. In the « encounter » between Industry and the Church the latter « frequently tends to side with the conservative party (i. e. the non-industrial groups). On the other hand, if the Church does *not* shun the encroaching industrial world, then Church work tends to become a typical « one-way-traffic » approach, from the pulpit down to the audience, instead of engaging in the mutual dialogue which is so badly needed » (5).

It may safely be said that this Industrialization project represents a true blend of both Society and Church « centred-ness » : whereas it tended in its initial intentions primarily towards rendering services to the Church's apostolate, the final summary report now in preparation will lay most stress upon the aspect of planning. And, therewith, this very project is exemplary of the evolution in the work of the Institute as a whole.

When going now into some of the Institute's more recent activities, one finds the planning element constantly recurring in one way or another. This pertains, e. g., in particular to a quite new type of studies on what has become labeled *Church Planology*, and for which there appears to be an increasingly growing demand. As the consequence of what with good reason might be called the « city-clearing » and « town-building » processes at work in urban, suburban, and even rural, or rather ex-rural, municipalities an ever greater number of local parishes are meeting with all kinds of pressing questions. Such as : « What to do with the old and usually much too big churchbuildings in the older parts of cities and towns now that a considerable amount of the people are « trekking », either from the centre to the outskirts and surrounding regions, or from the villages to the cities ? Where are new churches to be located, and in what way are they to be made more suited to the needs of the herds flocking to the new residential areas ? How are these herds structured with respect to age groups, church affiliation, occupation, etc. ? Do each of these specific groups have their own needs, and if so, of what kinds are these, and how are they best met with ? As will be clear from the questions listed, this so-called Church planology involves much more than just making prognoses — which in the main means making calculated guesses — as to the future numbers of church-members and church-goers in a certain place or area. Unfortunately, in almost all cases this laborious (and tedious) business of prognosticating remains the only thing done as the parochial finances are limited. So, the more fundamental problems to be tackled after the « groundwork » has been laid are left untouched. There are, however, signs of a growing consciousness that the national Church should assist its local branches in raising the funds required for doing planological research in its broader sense (6).

The predominantly Planning-directed or Church-centred activities of the last years, of which those planological ones represent a special variety, can also

---

(5) De Jong, *op. cit.*, p. 208. The context of the quoted sentences (dating from 1956) is somewhat altered in order to adapt their contents to the present views held by the staff of the Institute (of which De Jong is the director since 1952).

(6) To the Institute it is of extreme importance to be enabled to concentrate on this particular line of research as it leads to a more systematic approach to the very problem put to discussion in the paper. P.H. Vrijhof prepared for this Colloque : *Some Remarks concerning the Parish as a Social Problem and as a Topic for Social Research in the Netherlands after* 1945.

be illustrated by mentioning two series of studies still under way at the present moment. The first one is sponsored by the « Commission on Church and Rural Problems », and aims at shedding more light upon the actual position of *the Church in the rapidly changing Rural world*. The material is gathered through studying the relations (or non-relations) between the parish community and the various population groups in 4 villages, selected in such a way that each one of them may be more or less representative of the different stages of development which nowadays are discernible on the rural scene. The findings of these separate investigations, one of which is not yet finished, are to be concentrated into a manual-booklet which will be used by the sponsor in guiding and stimulating activities of the « action research » type.

The second project to be brought to the front has been undertaken, too, at the request of a special agency of the Netherlands Reformed Church, the « Commission on Delta Matters ». The task of this committee (7), to put it shortly, is to act as the Church's vigilante as to all questions possibly concerning it, which are connected with the damming of the estuaries of the rivers Rhine, Meuse and Scheldt in the area struck by the great Flood of February 1, 1953. This enormous dike building venture will affect in manifold ways a part of Holland which has always been in an isolated position, and is inhabited by people of quite strong traditionally shaped modes of life and thinking. In order to be prepared as much as possible for assisting the Church communities in this region in meeting the tremendous problems springing from the clash between the often archaic island societies and the onrushing mainland civilization, the afore mentioned committee asked the Sociological Institute to take a close look at some « critical spots ». Of these *Delta Investigations* there will probably be 5 or 6 in total, but so far only 3 have been completed (8).

## IV

Glancing over, once again, the two main periods which were distinguished in the history of the Sociological Institute of the Netherlands Reformed Church, one final remark may be added to the ones already made.

The observed trend from Society-centred to Church-centred interest, or, as also said, from Apostolate to Planning consciousness, can even be designated with the terms the American sociologist David Riesman introduced in his well known study, *The Lonely Crowd.*

The development in the Institute's research activities is equally well to be characterized as going from « other- » to « inner-directedness ». Initially starting out with primarily searching the World in order to find the causes of the Chruch's weak position, in later days the object searched became more and more the « inner » of the Church without, as a matter of fact, loosing the « other » out of sight.

Paul Kræmer.
*Sociological Institute of the Netherlands Reformed Church*

(7) Actually it is a sub-committee of the « Commissariat for Social and Cultural Work », called into existence in 1953 to the purpose of studying, planning and promoting all kinds of activities related to the Church's apostolate, pastorate, and diaconate. Cf. De Jong, *op. cit.*, p. 204.

(8) Apart from a study in « social forecasting » by P. de Jong, « De sociale betekenis van de Deltawerken » (The social implications of the Delta Works), published in the *Sociological Bulletin*, X, 2, pp. 38-64 (1956).

# SOME REMARKS CONCERNING THE PARISH AS A SOCIAL PROBLEM AND AS A TOPIC for social research in the Netherlands after 1945 [1]

IN recent years the parish attracted the attention from several directions. Some of the causes of major importance are the following :

**A. — Attention from the church.**

1) During and after the war the church once more discovered its missionary task in a secularized world. Mission and rechristianization became leading ideas. This renewed confrontation of church and world however confronted the church with itself also. Are the church and the parish able to support and stimulate this renewed orientation ? Renewing and rebuilding the parish as a christian community is necessary with a view to the missionary situation. This does not mean that the parish has to start new missionary activities, Mission can be a direct well prepared approach of the outsider, but first of all a concealed result or consequence of the existence of a real christian community. Consequently *the content and structure of the parish and parish life as such are the main missionary problems.*

2) In 1951 the Dutch Reformed Church introduced the territorial parish as a leading organizing principle, to gain new possibilities for pastoral care and the building of the christian community in mass society, especially in the urban milieu. Nowadays they come to realize however, that the parish usually consists of a little part of church members participating in church activities and a much greater part of residents who don't have any contact with these activities or with the church at all. Pastoral care and missionary activities from a certain parish-nucleus to the broad fringe of half-way members and complete outsiders is hardly possible. Therefore the parish needs the help of central organizations for social work, youth work etc. These activities are functionally and categorically directed. They transcend and break through the boundaries of the local parish. *Carrying through the parish system the local parish as a circumscribed territory dissolves.*

(1) These remarks are confined to the Protestant Churches in Holland, especially the Dutch Reformed Church. In many respects the problems are the same in the Roman-Catholic Church.

3) Generally speaking the pastoral care and the activities of the local parish are limited to leisure time and residential community. The parish can't reach into the main sectors of modern life such as schools and teaching, professions and labour, and the vast amount of formal and informal associations. Functional and categorial parishes are necessary as an answer to our pluriform and complex society. Nowadays *the relation between the territorial and the functional parish system is one of the most urgent problems in church policy.*

**B. — Attention from (local) government and social planning.**

1) A main aspect of urban life is the lack of affection and responsibility of the citizen for the social and cultural problems of society. Local authorities are trying to stimulate democratic feeling and participation in limited areas. *Church and parochial life can be regarded as expedients for community building and reinforcing social responsibility.* Therefore the national government and municipalities are recommended to give subvention for church building.

2) The growth of cities and town planning is one of the most urgent problems in Holland today. *How are the churches and other centers for Protestant and Roman-Catholic parochial life situated most favourably in new urban areas* ? Is it necessary to build these centers for each denomination ? Which is the place and function of these denominational centers with a view to other social centers ? (f.i. youth centers, community centers, residential settlements).

3) Building and guiding social life in limited areas is a new task in modern society (community-organization). What is the importance and function of the local parish in community-organization ? Is it really true that *Protestant and Roman Catholic parochial life can foster community life as a whole, or are they bringing separation and friction* ? Regarding this the constitution of new parishes is also an ecumenical problem.

It will be clear that the parish is an interesting social phenomenon and *in some respects a social problem.* It becomes a *sociological problem* when sociological theory and social research are formulating questions concerning the parish and parochial life. Sociology and social research in Holland are strongly interested in social relations and social interaction in urban life in order to gain a typology of social patterns in the urban milieu. Of course this interest is stimulated by the social problems mentioned above.

The parish and parochial life become a sociological problem with the following questions :

1) Who participates in the parish activities and why ? Which is the impact of the residential factor ? Which is the extent and content of the social relations among the members of parish activities ? Is it possible to regard them as a social group or community ? Which is the relation between this parish-nucleus and the church-goers and the outsiders ?

2) Which is the impact of church membership and the sharing of parish activities in social relations and interaction in the neighbourhood or other geographically limited areas ?

3) What is the relation between the structure and content of neighbourliness and the idea of the christian community as a sociological model ?

Concerning these questions a broad research program should be started.

The results are necessary for judging the possibilities of many new experiments in the local parish such as visitation evangelism, local congregations (the house-church) etc. Probably the relation between the territorial and the functional parish will become clearer also. Concerning 1) a report of the Sociological Institute of the *Gereformeerde Kerk* dealing with parochial life in Amsterdam can be mentioned. The Sociological Institute of Utrecht University has made a small start investigating several parish organizations in the Dutch Reformed Church in Utrecht. As to 2) several investigations in limited areas (*wijkonderzoek*) have been completed. There is also some parish research dealing with demographic and statistical analysis of the parish residents. In the Dutch Reformed Church this type of investigation has got new possibilities by using the centralized mechanical registration of church membership. Extended to many parishes (cf. the « sociologie pastorale » in France) this material can certainly be the basis for drawing general conclusions. It would be better however to direct this demographic and statistical research to sociological problems. The sociology of the parish has to develop as a social science with a view to both social theory and church policy.

P.H. Vrijhof.
*Utrecht University.*

# LES CONDITIONS DE LA SOCIOLOGIE PROTESTANTE EN FRANCE

C'EST avec un très vif regret que j'ai été empêché de participer aux premières journées de ce congrès, retenu que j'étais hier à Paris par mes cours. Je prie les auteurs des précédents rapports de m'en excuser et de croire que j'apprécie parfaitement tout ce que j'ai perdu à ne pas les entendre.

Le programme me montre qu'il me revient d'introduire la partie proprement française de cette rencontre, du moins en ce qui concerne le protestantisme. Privilège, ou charge de l'âge, que je pourrais partager avec M. le doyen Lestringant. C'était en des temps très lointains que nous préludions à ce qui ne s'appelait pas encore la sociologie protestante. L'excellente étude de M. Lestringant, dans les *Cahiers de l'évangélisation* sur « L'heure décisive pour nos Eglises. Enquête sur les pertes et les gains du protestantisme français » est de 1929 et l'on pourrait en fêter le trentenaire ; je commençais vers le même moment mes études sur l'histoire sociale de la période du Désert, qui m'amenaient, sans trop risquer le mot, à distinguer des psychologies de classe dans la résistance de « nos Pères », que notre initiateur Charles Bost était à peu près seul à ne pas croire légendairement monolithique.

Mais trêve d'évocations. Tout au plus légitimeraient-elles les réflexions (1) que je voudrais proposer à de plus jeunes, à des jeunes, sur des recherches qui tendent aujourd'hui à se constituer en discipline indépendante. Un peu vite peut-être. Je ne parle naturellement pas de la sociologie, ni de la sociologie religieuse, bien que Lucien Febvre nous ait appris à ne pas sacrifier l'unité de l'Histoire, de l'Histoire humaine, à la diversité des techniques. Je ne m'occupe ici que de la sociologie protestante française, et du point de vue de nos conditions strictement protestantes françaises.

***

La première est constituée par l'extrême rareté des historiens protestants s'occupant du protestantisme dans notre pays, et par l'immensité de la tâche

(1) Je les ai déjà ébauchées dans une communication et diverses interventions de la Semaine Sociologique, *Villes et campagnes* (Paris, 1953) et dans des notes des *Archives de Sociologie des Religions* : « Travaux de sociologie religieuse sur le protestantisme français », 2, juillet-déc. 1956, p. 39-44 ; « Les professions dans la France protestante en 1868 et 1893 », 5, janvier-juin 1958, p. 121-139.

qu'ils devraient affronter. Nous venons de perdre, coup sur coup, les trois hommes qui eussent dû être un exemple pour eux, étant les seuls grands historiens de notre foi travaillant sur notre passé, et sur notre présent : Robert Will, Henri Strohl, André Siegfried. Combien les générations suivantes présentent-elles d'historiens et d'érudits (je ne dis pas de philosophes, de théologiens et de juristes) dont on puisse citer les publications, de grande ou de petite envergure ? Une vingtaine tout au plus, avec, en réserve, une dizaine d'étudiants en mal de diplômes d'études supérieures, de thèses des Facultés, de mémoires de la Ve section des Hautes Etudes.

Devant eux, qu'y a-t-il à faire ? Tout. Et je ne parle même pas de cette histoire générale du protestantisme sur laquelle j'ai essayé d'attirer l'attention (2), mais de la seule histoire du protestantisme français. Les événements sont à peu près connus, mais tout « l'éclairage » est à revoir, en des études moins « historisantes » et moins apologétiques. Elles devront avoir comme buts : une histoire de la pensée religieuse protestante en France, une histoire de la piété, toutes deux entièrement délaissées, une histoire des problèmes et des situations ecclésiastiques, à laquelle je suis à peu près seul à travailler (3). Nous n'avons rien sur nos penseurs et leurs querelles du XVIIe siècle ; et c'est à un Hollandais, M. Nauta, de l'Université Libre d'Amsterdam, que l'on doit une forte thèse sur Desmarets (Maresius), en néerlandais d'ailleurs. Sur Amyraut, Pajon, Claude, rien (4).

Devant de telles lacunes, et devant le petit nombre de ceux qui pourraient être appelés à les combler, vous comprendrez mon regret de les voir s'occuper de besognes qui me semblent moins urgentes. Surtout lorsque — et c'est presque toujours le cas — il s'agit d'excellents esprits qui, mis devant des tâches plus ambitieuses et vraiment dignes de leurs dons et de leur culture, s'y enrichiraient et nous enrichiraient de toute manière. Et ici je m'adresse à mes collègues des Facultés des Lettres. Ayant dirigé, pendant quinze ans, des mémoires d'études supérieures, je peux leur demander d'éviter, en de telles occasions, de jeter leurs bons étudiants dans des dépouillements dont l'avenir, et même universitaire, est très limité. Nous n'avons pas des mentalités de négriers : ne faisons pas faire à nos élèves des travaux de nègres.

***

Ceci paraîtra un peu vif, et je prie que l'on m'en excuse. D'autant plus que je plaide ici contre mes propres préférences, en soutenant la cause de l'histoire de la théologie et des idées contre celle du « corps protestant », à laquelle je me consacre avec le plus d'intérêt et pour laquelle la sociologie prépare incontestablement des matériaux.

La première des conditions spéciales que la sociologie protestante présente dans notre pays étant le petit nombre de ceux qui peuvent s'y adonner, la seconde tient à l'imprécision de son objet et au défaut d'accord à ce sujet. Sociologie du protestantisme. Un corps social, un ensemble de doctrines et d'attitudes reli-

(2) Bulletin bibliographique des travaux la concernant publiés de 1939 à 1952, *Revue historique*, t. CCX (1953), p. 307-340 ; CCXI, p. 41-71 ; CCXII, p. 279-326 ; CCXVI, p. 67-104 ; CCXVII, p. 58-98 ; CCXVIII, p. 290-333. Je compte faire paraître très prochainement le t. I d'une *Histoire Générale du Protestantisme*, en 3 vol. in-4°.

(3) Des études sur le droit ecclésiastique réformé sont menées par MM. Michel Reulos et Jean-Claude Groshens.

(4) D'où notre attente, faite d'espérance et de gratitude, devant les travaux sur Bayle entrepris par Mme Labrousse-Goguel.

gieuses, une Eglise ? Il est des pays où le problème ne se pose pas. Le protestantisme suédois, c'est à la fois la nation suédoise, le luthéranisme et l'Eglise luthérienne. Le protestantisme écossais, c'est le peuple écossais, le calvinisme, l'Eglise presbytérienne. Sans oublier, naturellement, en Suède et en Ecosse, l'existence de dissidences ou de non-conformismes, qui vont de l'épiscopalisme écossais au pentecôtisme suédois. Dans ces conditions, la sociologie religieuse a l'avantage de se confondre plus ou moins avec la sociologie et la démographie générales. En France, nos provinces de l'Est offrent ce même avantage au chercheur : l'Alsace et le Pays de Montbéliard présentent des protestantismes dont la vie se distingue assez peu de la vie publique générale. Aussi la sociologie religieuse s'y présente-t-elle dans des conditions *optimae*. Les bonnes études alsaciennes de M. Dreyfus montrent ce qu'un esprit avisé peut en tirer. Mais il s'agit là de circonstances exceptionnelles, que l'on ne retrouve, pour l'« intérieur », que dans le Pays de Montbéliard, héritier d'un lointain passé également étranger au reste de la nation. J'appartiens à une région, Nimois et Cévennes, où le protestantisme rappelle la formation démographique des provinces de l'Est, puisqu'on y trouve, malgré les exodes, des noyaux nombreux et importants où il représente, sinon la quasi-totalité de certains cantons d'il y a 70 ans, du moins une bonne majorité, et en tout cas une forte minorité compacte. Mais, en Alsace et dans le Montbéliardais, cette unité démographique supporte (comme en Ecosse ou en Suède) une unité ou du moins un conformisme dogmatique et ecclésiastique. Il n'en est pas ainsi dans mon Sud-Est, et pas davantage dans l'Ouest, le protestantisme théologique s'y égaillant du fondamentalisme et du piétisme à l'ultra-libéralisme, sinon à la libre-pensée, le protestantisme ecclésiastique déployant, particulièrement dans le Sud-Est, tout l'éventail des dénominations nées des divers Réveils.

Paris et la région parisienne, par contre, présentent bien dans l'ensemble une unité, ou un conformisme théologico-ecclésiastique (à s'en tenir du moins aux réformés, et nous ne pouvons oublier que, dans la capitale et sa banlieue, il y a au moins un tiers de luthériens, ce qui empêche de parler du protestantisme parisien au singulier) ; mais l'on n'y trouve point la base démographique qui permet une sociologie.

Occupons-nous donc surtout de ce protestantisme « de l'intérieur » et de ses conditions très spéciales et très désavantageuses pour les recherches dont nous traitons aujourd'hui. Ces conditions se retrouvent dans d'autres pays : dans cette Italie dont on vient de nous parler (où les circonstances des Vallées Vaudoises sont toutes différentes de celles du reste de la Péninsule) et au Brésil. Je connais assez bien l'un et l'autre de ces protestantismes (5), aussi en tirerai-je éventuellement des exemples et des confirmations.

***

Le protestantisme de l'intérieur étant moins qu'ailleurs, un complexe corps social-organisation théologique et ecclésiastique (disons plus brièvement corps social-Eglise), on serait tenté de s'attacher à l'un ou l'autre de ces éléments. A

(5) « Le protestantisme italien », *Revue de l'évangélisation*, 1952, p. 50-67 ; « L'Eglise presbytérienne au Brésil et ses expériences ecclésiastiques », numéro spécial des *Etudes évangéliques*, Aix, 1949 ; « O protestantismo brasileiro », *Revista de Historia*, S. Paulo, 1950-52 ; « L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil) », *Revue d'Histoire des Religions* et t. LXV de la Bibl. Ec. des Hautes Etudes, Paris, 1952 ; « L'Evangile au Brésil », *Revue de l'évangélisation*, 1952, p. 208-35 ; « Protestant français et protestant brésilien », *Revue de Psychologie des Peuples*, 1953 ; « La formation d'une société protestante au Brésil », dans l'*Eventail de l'histoire vivante en l'honneur de Lucien Febvre*, t. I, Paris, 1953.

trop donner dans cette opposition, on poserait un faux problème. Les faits sont bien plus compliqués.

Toute sociologie religieuse repose sur une ecclésiologie ; mais il faut tenir compte des évolutions, des transferts, des interférences. Une connaissance exacte des positions de la Réforme est nécessaire à quiconque se consacre seulement à compter des « fidèles ». Luther, — s'il ne crut ni ne voulut, dans les premiers temps, combattre l'Eglise, — en minimisa à l'extrême le rôle en résolvant en dehors d'elle la seule question qui l'intéressât réellement, celle du salut, et en apprenant aux chrétiens à la traiter dans un contact direct avec Dieu, suivant les seules directives de l'Ecriture, méditée sans intermédiaire humain. Lorsqu'il dut, tout de même, s'occuper d'ecclésiologie, il ne reconnut l'Eglise visible que dans les petits groupes de convertis des *Haufen*, qu'il préférait, d'ailleurs, appeler « communautés chrétiennes » ou « fraternités » plutôt qu'Eglises (le terme de *Kirche* n'étant pas, déclarait-il, allemand) (6). Et que ce ne fût pas là seulement position d'un « premier Luther », abandonnée par la suite, se voit à la définition de l'Eglise donnée par la plus luthériste des Confessions de foi luthériennes, les Articles de Smalkalde (1537) : « Dieu merci, un enfant de sept ans sait aujourd'hui ce qu'est l'Eglise : ce sont les saints croyants, les brebis qui écoutent la voix de leur berger » (7).

Par là il était mis à la base de la Réforme ce que je propose d'appeler un « protestantisme de choix », fait de volontaires ayant choisi leur position religieuse, quoiqu'il pût leur en coûter. C'était, au même moment, la position de la plupart des dissidents de la Réforme, anabaptistes et autres, — ce qui amena Luther à laisser Mélanchthon (pour ne parler que de lui) et les princes organiser, contre ses idées les plus anciennes et les plus profondes, des Eglises « de masse » ou « d'autorité » où l'adhésion personnelle n'était sollicitée que pour la forme, quand elle l'était. Telles furent les Eglises luthériennes, d'Allemagne et de Scandinavie. Telles aussi les Eglises réformées de Suisse, et notamment celle de Genève. Fondées sur l'initiative ou avec l'aide des autorités temporelles, ces dernières ne demandaient à leurs membres que le consentement de l'obéissance, ou tout au plus du conformisme. Ne nous laissons pas prendre à des mots. On cite parfois une disposition, tronquée, des « Ordonnances des Eglises de campagne » : « Que nul ne soit reçu à la Cène sinon que premièrement il ait fait confession de sa foi... ». L'Eglise de Calvin était donc une Eglise de « confessants »? Continuons le texte :

> « que premièrement il ait fait confession de sa foi, c'est-à-dire qu'il ait déclaré devant le ministre qu'il veut vivre selon la réformation de l'Evangile, et qu'il sache sa créance (*son Credo*), l'oraison dominicale et les commandements de Dieu » (8).

---

(6) E. G. Léonard, *La notion et le fait de l'Eglise dans la Réforme protestante.* (*Relazioni* du X^e^ Congrès International des Sciences historiques. Rome, sept. 1955, t. IV, p. 75-110).

(7) Notons que la plus ecclésiastique des Eglises luthériennes, la suédoise, est restée fidèle à ces principes. On a pu lire dans une déclaration faite en son nom, en 1922 : « Aucune organisation particulière de l'Eglise n'est instituée *jure divino*. Cette affirmation vaut également pour toute ordonnance et condition de vie mentionnées dans le Nouveau Testament, attendu que l'Ecriture Sainte, *norma* normans de la foi de l'Eglise, non seulement ne formule aucune loi, mais va jusqu'à revendiquer pour la Nouvelle Alliance le grand fondement de la liberté chrétienne qui, non seulement est professée avec fermeté par Paul, avec une force et une clarté nouvelles, mais encore procède de Notre Seigneur en personne : au moment de la séparation d'avec ses disciples, il ne lia pas à l'avance les modes de leur activité à venir à quelques règles et institutions, mais les confia à la direction du Saint-Esprit, du Paraclet » (J. G. H. Hoffmann, *La Réforme en Suède*, Neuchâtel, 1945, p. 302). « Le Nouveau Testament — écrit de son côté Karl Barth — ignore totalement l'idée d'une Eglise générale organisée ou à organiser, ou tout simplement idéale, dont les communautés particulières ne seraient que des parties », ces communautés étant la seule forme légitime de l'Eglise visible (*Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel, 1945, p. 157).

(8) *Calvin homme d'Eglise*, Genève, 1936, p. 53.

Un « oui » en réponse à une interrogation et la récitation de deux textes liturgiques : cela ne suffit pas à faire des « confessants », ni de l'Eglise de Calvin une *Bekenntniskirche*. Et encore il y a là un progrès, car les parents de ces enfants avaient été poussés dans une église, et toute leur adhésion, s'ils n'étaient pas des notables, avaient consisté en une clameur d'ensemble et un bras levé. Les catholiques et les autres opposants étant bannis, toute la population faisait partie de ces Eglises de masse. Si l'on s'était soucié alors de sociologie religieuse, il eût suffi de donner le chiffre des Genevois, ou des Vaudois, ou des Saxons, ou des Danois.

L'affaire eût été moins simple en France. La caractéristique trop méconnue de notre protestantisme français, — sous l'effet de la très genevoise *Histoire ecclésiastique* attribuée à Théodore de Bèze, — est qu'il commença par une longue période, de 1520 à 1550 environ, que l'on pourrait appeler « luthérienne » pour utiliser la terminologie du temps et que nous nommerons plutôt « évangélique ». La plus belle époque de notre foi dans notre pays, celle où la France faillit devenir protestante, sous l'action des propagandistes et des martyrs et grâce à l'absence totale de barrières entre les convertis et le reste de la population. Après vint l'organisation ecclésiastico-politique. En cette année plus que jamais, il faut dire qu'il y eut, de 1550 ou 1555 à la saint-Barthélemy (1572), une lutte constante entre ce que l'on peut appeler déjà le « vieux-protestantisme », celui des volontaires et des convertis, et un système genevois mal adapté parce que répondant à des besoins différents : la lutte du protestantisme de choix contre le protestantisme d'autorité, celle de l'Eglise « de convertis » contre l'Eglise « pour convertir ». Graves affirmations, et qu'il ne suffit pas d'appuyer du nom des personnalités qui menèrent cette lutte du côté du « vieux protestantisme » français, de l'évangélisme : Morelli, Charles du Moulin, l'illustre juriste, le « Cujas du droit français », commentateur des Coutumes, et le plus grand philosophe, mathématicien et grammairien du temps, Pierre de la Ramée, Ramus. A qui me reprocherait d'exagérer la situation, je citerais ce passage d'une lettre de Bullinger, le continuateur de Zwingle, à Théodore de Bèze, défenseur intransigeant de la Discipline calviniste : « Ces dissentiments seront plus dommageables aux Eglises de France que ne leur serait la guerre, *plus nocebimus hac contentione Gallicis Ecclesiis quam nocuerit eis bellum* », (or on était en 1571, à la veille de la saint-Barthélemy).

Cette tradition originelle de l'Eglise congrégationaliste de professants se maintint au XVII^e siècle sous l'Eglise nationale de masse. Elle reparut au Désert, et sauva le protestantisme. On sait assez que ce fut la position ecclésiastique des « petites Eglises », méthodistes, baptistes, etc., sorties du Réveil. Mais il fallait indiquer, comme je l'ai fait un peu trop longuement, qu'elle avait les plus anciennes origines.

Vous voyez en quoi ces rappels historiques importent à notre sujet. L'Eglise de masse, de multitude, plus ou moins nationale et officielle, est assez facilement définissable et ses membres peuvent être à peu près repérés et comptés. Aussitôt qu'intervient la notion de choix, la sociologie proprement statistique se trouve devant de très grandes difficultés. Or cette marge de l'Eglise de choix est importante dans le protestantisme français, et même dans celui d'aujourd'hui.

Cela d'autant plus qu'elle n'est plus seulement le fait de fidèles particulièrement zélés, particulièrement pieux (souvent à telles époques de leur vie, ce qui complique encore le problème). Depuis qu'il y a un « libéralisme » théologique soucieux de s'exprimer dans les Eglises, il réclame cette liberté de choix individuel, en dehors de toutes stipulations administratives et ecclésiastiques. Le premier de nos synodes nationaux réformés au XIX^e siècle, celui de 1848, refusa toute condition à l'inscription comme membre d'une Eglise. La constitution présente de l'Eglise de Genève déclare qu'en font partie tous ceux qui déclarent le vouloir.

Dans les deux cas, on se trouve devant une masse mouvante, car ces volontaires d'aujourd'hui le seront-ils demain ?

Nous en arrivons ainsi, — par delà l'éternelle question du « membre d'Eglise », que chacune de nos Unions ecclésiastiques réformées prend en examen, remet de côté et reprend, — à celle du « non rattaché ». S'il est très malaisé de définir le « membre d'Eglise », il l'est encore plus de savoir si le « non rattaché » appartient ou n'appartient pas au protestantisme. Car nous en arrivons ici au problème essentiel de toute sociologie protestante, celui des rapports du corps protestant et des Eglises. La position catholique est, ou plutôt était, plus simple dans la pratique. S'il est toujours vrai que c'est le baptême qui fait le chrétien, c'est l'adhésion et un minimum de pratique qui font le catholique. Il est vrai que, de nos jours, bien des catholiques considèrent le non pratiquant non adhérent comme un frère à récupérer.

Nos Eglises réformées en ont fait une catégorie à part, après la classe A des « électeurs » ou « responsables », et la classe B des simples « paroissiens ». Mais ces gens qui ne font aucun acte public de protestantisme sont-ils des protestants ? A l'admettre, on peut se demander ce qui fait le protestantisme. A le nier, on fait fi de toute possibilité d'évolution ; car le non-rattaché d'aujourd'hui, même sans parler de sa famille, a pu avoir ses moments de ferveur et il pourra les retrouver, lorsque son Eglise aura un nouveau pasteur ou lorsqu'il changera de localité. Donc protestant de 8 à 15 ans, peut-être, à l'occasion de son mariage, de 25 à 30, non protestant de 30 à 50, protestant de 50 à ..., à nouveau non protestant, à nouveau peut-être protestant. Comment la sociologie numérique pourra-t-elle s'y retrouver ?

***

J'en arrive par là aux difficultés techniques qu'elle rencontre en ce qui concerne le protestantisme français. En deux mots : point de recensements valables ; et, pour les remplacer, aucun « coup de sonde » dont les indications puissent être généralisées.

Aucun recensement. Je répète que je parle ici du protestantisme « de l'intérieur ». Celui d'Alsace se trouve, là aussi, dans une situation prévilégiée. Je me promets grande instruction à ce que M. Dreyfus nous dira cette après-midi à ce sujet (9). Nous savons que dans le reste de la France les recensements quinquennaux ne portent plus de colonne confessionnelle depuis les débuts de la troisième République. J'ai commencé, avec mes étudiants, le dépouillement du meilleur des recensements précédents à colonne confessionnelle, celui de 1851. On ne pourra malheureusement en tirer un tableau de la France non-catholique à cette date du fait de la destruction des feuilles de recensement communal dans beaucoup de départements. Mais le travail ainsi accompli pour l'ensemble des départements du Sud-Est et pour quelques autres, notamment le Rhône et l'Eure-et-Loire me donne confiance au sujet des renseignements ainsi recueillis, que j'ai commencé à étudier, notamment dans mon *Protestant français* (10). On peut toujours soupçonner les négligences, l'inintelligence ou la mauvaise volonté des recenseurs. Du moins le principe de l'enquête, le soin laissé à l'intéressé de déclarer sa religion, répondait-il bien à une prise de position protestante, comme aussi les trois colonnes : « luthériens », « calvinistes », « autres cultes protestants ».

Sans doute ce principe permettait-il l'inscription comme protestants de gens

(9) Voir ses publications antérieures : « Le protestantisme alsacien », *Archives de Soc. des Religions* 3, 1957, et « La ville et la vie religieuse », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1959.

(10) Paris, 1953, 2e édition, 1955.

qui se seraient plus justement déclarés « sans religion ». Le nombre pouvait en être assez grand, comme il arriva dans les recensements italiens d'avant le fascisme. En voici quatre :

| | Protestants | Population totale |
|---|---|---|
| 1861 | 32.684 | — |
| 1871 | 58.651 | — |
| 1901 | 65.595 | 31.539.863 |
| 1911 | 123.253 | 32.983.664 |

Si le premier de ces chiffres correspond à une Italie encore incomplète (mais il n'y avait pas de protestants dans les Etats Pontificaux, sinon parmi les étrangers et dans l'armée du Pape), et si les deux suivants montrent une progression régulière d'aspect vraisemblable, le dernier est bien étonnant. Si importante qu'ait été alors l'œuvre d'évangélisation, celle dirigée par le pasteur Matthieu Prochet pour les Vaudois et celle des missions étrangères, elle ne pouvait expliquer ce doublement, en dix ans, des effectifs protestants. Un pasteur italien me donna l'explication : la progression normale eût fourni entre 80 et 85.000 protestants. Les 40.000 « de trop » devaient être ou des « sympathisants » ou des agnostiques répugnant à se signaler comme « sans religion » : en un temps où Marconi était protestant, cette étiquette était, socialement, moins désavantageuse que celle que portaient des athées, des anti-cléricaux ou des « subversifs » mal vus. Et ce sont précisément ces 40.000 prétendus protestants que le protestantisme perdit au recensement fasciste de 1931, qui le fit tomber de 123.253 fidèles à 82.569. Ayant rempli les feuilles de ce recensement, je sais dans quelle atmosphère il fut exécuté. Si la première page demandait la religion de l'enquêté, la dernière s'inquiétait de savoir suivant quel rite il avait été baptisé, la comparaison suffisant à déceler les renégats que le catholicisme revendiquait comme ayant reçu « son » sacrement. Un dernier recensement (le 9e) eut lieu le 4 novembre 1951, mais il ne portait pas de colonne confessionnelle, et l'on se contente de lancer, dans les milieux protestants, des chiffres « en l'air », allant de 125.000 (c'est-à-dire l'effectif préfasciste) aux 150.000 que suggérait M. Henry Meille dans un article d'*Evangile et Liberté* du 3 décembre 1951 (50.000 Vaudois, 50.000 autres protestants italiens, 50.000 étrangers).

Ce danger de grossissement des chiffres protestants des recensements officiels, lorsque le protestant paraît moins « mal pensant » que l'incroyant, explique peut-être les résultats qu'aurait eus pour Marseille un recensement effectué sous le Maréchal Pétain (les chiffres n'en furent jamais proclamés) : 30.000 protestants, déclara un haut fonctionnaire de la Préfecture ; or les diverses Eglises n'en connaissent à peu près que 15.000. La proportion des non-rattachés atteint-elle la moitié du protestantisme local ? ou fallait-il en admettre une, plus ou moins forte, de non-protestants dans le recensement en question ?

En sens contraire, des scrupules religieux et ecclésiastiques peuvent diminuer, dans les recensements officiels, les chiffres dont nous nous occupons. Ils prétendent dénombrer les protestants en vrac, comme les catholiques, sans tenir compte des ecclésiologies qui vont infléchir les résultats. D'une part il est des « sectaires » qui refusent de participer à une opération deux fois défendue par l'Ancien Testament. Les pentecôtistes des « Congrégations chrétiennes » du Brésil n'aiment guère indiquer à des étrangers le nombre de ceux qui « ont reçu la

promesse », des baptisés d'eau et d'Esprit. Les autres dénominations de professants, quand elles n'ont pas de difficultés semblables, ne signalent que leurs communiants, sans comprendre les enfants et les membres de la famille qui n'ont pas fait les déclarations décisives. J'ai participé à l'un des derniers recensements officiels du Brésil. Les protestants étaient invités à s'inscrire, et à inscrire les leurs, à la colonne *Evangelicos*. Or je trouvai dans le *Jornal Batista* une lettre dont l'auteur refusait de s'inscrire sous cette qualification, du fait qu'il n'était pas *evangelico*, mais *batista* : la rédaction lui répondit (mais le convainquit-elle ?) qu'à user de ce terme, il serait compté au nombre des « autres religions » (bouddhistes, shintoïstes, etc.). Un autre correspondant exposait que, sur ses dix enfants, un n'avait pas encore « donné son cœur à Dieu », entendons qu'il n'avait pas fait profession : le père se sentait donc obligé de l'inscrire dans la colonne « sans religion connue ». Il n'est pas très commode de faire du recensement, ni de la sociologie religieuse, dans ces conditions-là.

***

Si telles sont les difficultés du recensement confessionnel officiel laissé aux soins des intéressés, les recensements ecclésiastiques, je veux dire établis par les Eglises, sont-ils préférables ? Je n'en crois rien, et m'en défie encore plus. Notre coreligionnaire Cadet de Gassicourt, petit-fils de Fabre, l'« honnête criminel » du Désert, et pharmacien en chef de Napoléon Ier, m'a appris qu'il y avait dans sa « branche » des « préparations officinales », d'usage courant, comme « les électuaires, les sirops, les emplâtres, les onguents, les poudres composées, les pilules », et les « préparations magistrales », relevant davantage de la science. Je ne dirai certes pas qu'il y a une « sociologie religieuse officinale ». Mais M. Gabriel Le Bras vous a entretenus de « la différence entre la sociologie pastorale et la sociologie scientifique ». Remplaçons donc, nous aussi, le terme d'« officinal » par celui de « pastoral ». L'important est que cette sociologie-là n'est pas tout-à-fait celle que veulent pratiquer le « sociologue scientifique » et son allié l'historien.

Son premier caractère me semble être qu'elle est directement intéressée, même si l'intérêt en question est des plus hauts et des plus nobles, comme étant celui de l'Eglise. Lorsque, en 1561, Coligny (ou Condé) déclarait à Catherine de Médicis qu'il y avait en France 2.150 Eglises protestantes, il faisait de la sociologie, mais pastorale, s'agissant pour lui d'impressionner la reine. La sociologie scientifique s'arrêtera peut-être plutôt au chiffre de 753 Eglises entre lesquelles le synode national de Montpellier (1598) partagea la finance attribuée par l'Edit de Nantes au traitement des pasteurs. Lorsque, deux cents ans plus tard, le premier Consul, ou plutôt Portalis, rassembla des matériaux pour les Articles Organiques, les protestants lui indiquèrent le chiffre de 2 millions de religionnaires, chiffre relativement flatteur (un dixième de la population). Ce chiffre, trop fort de plus de la moitié, fit penser que l'on pouvait fixer à 6.000 le nombre de protestants habilités à demander un pasteur, soit dans une localité, soit dans un département. Ce qui jeta dans de cruels embarras plus d'un pasteur, dans les pays de faible peuplement protestant. J'ai vu le brouillon sur lequel l'un d'eux essayait, par petites retouches successives d'approcher un peu un total désespérant des 6.000 fidèles demandés. Le crime n'était pas grave, et le gouvernement ne fit pas difficulté à diminuer, dans la pratique, ses exigences. Mais les chiffres faux (disons exagérés) ainsi donnés ne furent pas rectifiés lorsqu'on demanda, pour les mêmes régions, des créations de postes d'autant plus nécessaires que la population protestante était plus parsemée. Et les recensements proprement ecclésiastiques furent ainsi

viciés, avec seulement des essais de les aligner à peu près sur les totaux des recensements officiels à colonne confessionnelle.

La Séparation n'assainit pas ces statistiques. On peut bien dire (car cela n'a jamais été un secret) que l'une des Unions réformées en présence, celle des Eglises Réformées Evangéliques, voulant prouver sa prééminence, maintint comme postes pastoraux des Eglises de très faibles effectifs : elle avait, pour le faire, le dévouement de grands (et riches) laïcs (l'un d'eux aurait payé, la première année, le traitement de 150 pasteurs). Tout cela ne pouvait pas aller sans une certaine enflure démographique.

Par la suite, des circonstances différentes aboutirent à des inexactitudes de sens contraire. Un pasteur ou un conseil presbytéral qui se trouve devant une « cible » de contribution aux frais généraux de son Union ecclésiastique établie au prorata des membres de ce que l'on nomme à tort la paroisse (et qui est l'Eglise) n'a pas intérêt à augmenter ses effectifs de « fidèles infidèles » risquant d'être « ingrats », comme l'on disait autrefois, c'est-à-dire plus que chiches à l'égard d'une organisation dont ils ne demandent d'ailleurs pas les services. Pour eux, la colonne des non-rattachés.

J'ai déjà parlé de ces derniers, à un point de vue plus théorique. Les administrations centrales des Eglises, et, pour la plus grande d'entre elles, M. le pasteur Conord, demandent à leurs pasteurs d'en établir le nombre. Dans la plupart des cas ils n'y arriveraient avec précision que grâce à une comptabilité dont ils n'ont pas les loisirs. Et d'ailleurs, « non rattaché » cela veut dire « protestant non rattaché à mon Eglise » ; et comment classer, d'autre part, tel bon propriétaire, de famille parfaitement pieuse, qui, depuis son mariage, accompagne tous les dimanches sa femme jusqu'à la place du temple, en habit de fête, mais avec, aux pieds, des pantoufles témoignant bien qu'il n'entrera pas dans le sanctuaire ? Dans les villes, on a un moyen un peu scientifique d'apprécier le nombre des non-rattachés. Le chiffre des ensevelissements permet, grâce aux tables de mortalité, d'apprécier le total des gens qui consentent au moins à se faire « enterrer au temple », eux et les leurs : c'est bien le minimum que l'on puisse attendre d'un « protestant ». Ce sur quoi, connaissant à peu près les inscrits et les sympathisants, et les enfants, on pourra faire des proportions.

Mais au total ? La moitié de non-rattachés, comme pour le recensement-Pétain de Marseille ? André Siegfried, dont on sait la belle étude de sociologie cévenole parue dans le recueil *Protestantisme français* (11), étendait ce pourcentage aux villages de ce pays. Il s'abritait d'ailleurs derrière un coreligionnaire conseiller-général ; celui-ci assurait connaître dans les villages de son ressort électoral deux fois plus de protestants que le pasteur. Le chiffre me semble admissible pour les villes, et peut-être faible pour les plus grandes, mais pessimiste pour les villages, si leur pasteur n'est pas, du moins, un étudiant frais émoulu que ses maladresses entourent immédiatement de vide, et qui en tire trop tôt de belles statistiques et de belles conclusions « sociologiques ».

Dans les régions rurales que je connais particulièrement, le vrai problème pour la sociologie statistique n'est pas là. Si le pasteur y échoue, n'importe quelle vieille femme du village vous dira les familles protestantes (et cette vue sociale de la question n'est pas si erronée, car « tu seras sauvé, toi et toute ta famille »). Après quoi, un mot, ou un silence vous indiquera la raison de telle abstention (et tant pis pour vous, et pour le pasteur, si elle n'est pas comprise à quart de mot et à silence et demi).

(11) « Le groupe protestant cévenol sous la IIIe République », Paris, 1945, p. 22-55.

Mais ces régions du vieux protestantisme sont celles des doubles appartenances, à l'ancienne Eglise nationale et à une *ecclesiola*. Nous savons comment, sur la fin de son séjour strasbourgeois, Bucer en était arrivé là, avec la constitution déjà piétiste des *Gemeinschaften* à côté de l'Eglise. Faire partie à la fois de deux Unions d'Eglises est fréquent dans le Midi. Tant pis pour les statistiques, que chacun de ces cas contribue à fausser un peu plus.

Le même problème se pose, de manière différente, dans la région parisienne. On y appartient fréquemment à trois « paroisses » à la fois : une paroisse de famille ou de jeunesse, une Eglise de tendance, et la paroisse de résidence. Un des derniers pasteurs de ma communauté de banlieue me disait qu'il avait dans son ressort des paroissiens rattachés à 27 autres Eglises et cotisant également à la sienne ; un de ses collègues et voisins me citait le cas d'un fidèle, résidant à Marly, qui appartenait à la fois aux Eglises de Saint-Germain-Marly, de Saint-Cloud, de l'Oratoire, de Passy et de Neuilly. Il avait accepté d'être détaché de celle de Saint-Cloud, mais il n'en restait pas moins inscrit, et cotisant, à quatre autres Eglises. Une partie notable des paroissiens de Passy et de l'Oratoire habite fort loin de ces lieux de culte, et elle est donc naturellement inscrite aussi dans des Eglises « de résidence ». Un synode national de la fin du XVI^e^ siècle défendit aux fidèles de prendre la communion dans une église et d'entendre régulièrement la prédication dans une autre. Lorsqu'il n'y a pas très longtemps, il fut question de combattre les doubles appartenances, l'un des pasteurs d'une des plus grandes Eglises de Paris déclara qu'on lui enlèverait ainsi un bon nombre de ses fidèles. Vous voyez, sans que j'aie à insister, les difficultés qu'une pratique aussi répandue met aux dénombrements ecclésiastiques des protestants français (12).

Le problème se retrouve d'ailleurs, hors de France, dans les protestantismes les plus et les mieux organisés. Lorsque je préparais la première édition de ma petite *Histoire du Protestantisme*, j'eus la surprise et l'amusement de constater qu'à additionner, d'après le *World Christian Handbook* de 1949, les membres des différentes Eglises suédoises, j'arrivais à un chiffre supérieur à celui de la population totale de ce pays. La clef du problème me fut donnée par le primat, docteur Brilioth, au cours d'un entretien que j'eus, quelques années plus tard, avec lui à Upsal. La très grande majorité des fidèles des communautés plus ou moins dissidentes (libres, méthodistes, Armée du Salut, baptistes, pentecôtistes) ne se détache pas officiellement d'une Eglise nationale, luthérienne, à laquelle ils ne demandent cependant plus rien : le geste est désagréable à faire, mal vu et mal compris, et la contribution d'Etat que l'on continue à payer à l'Eglise de Suède est si faible qu'elle n'entre pas en considération. Or ces communautés sont numériquement très importantes : d'où l'irrémédiable faussement des statistiques dont je parlais.

***

Reste que l'on peut faire d'excellent travail en se bornant à une Eglise locale et aux membres dûment inscrits et rattachés à cette église. De bons

(12) Des problèmes semblables se posaient à la pratique ecclésiastique de la fin du Moyen Age. Le livre synodal du diocèse de Narbonne interdisait formellement aux curés d'admettre, hors cas exceptionnels, les fidèles d'autres paroisses à leur messe dominicale (Arc. mun. Ginestas, GG I, fol. 6), prescription que l'on retrouve dans le diocèse de Périgueux à la fin du XV^e^ siècle « *afin que ung chascun rector sache reddre bon comte de sas oellias* » (Vital CHOMEL, *Droit de patronage et pratique religieuse dans l'archevêché de Narbonne au début du XV^e^ siècle*, Bibl. Ec. chartes, 1957, p. 58-137). Luther se plaignit à plusieurs reprises de ce vagabondage des fidèles, encouragé par les pèlerinages. Dans les villes, comme Nîmes, où les pasteurs prêchaient à tour de rôle dans différents temples, on distinguait, il n'y a pas très longtemps, les « fidèles-chiens », qui suivaient de l'un à l'autre le pasteur de leur choix, et les « fidèles-chats », attachés à un sanctuaire.

exemples nous ont été donnés par M. le Pasteur Pellegrin pour Marseille (13) et, avec plus de précision encore, par M. Bolle pour Grenoble (14). M. le pasteur Conord, secrétaire général de l'Eglise Réformée de France, en a très certainement de remarquables dans ses dossiers. Et nous n'en sommes pas là seulement à la sociologie officinale, ou pastorale, ou paroissiale. Admettant, car j'y tiens, que le protestantisme se compose de ceux que j'ai appelés un jour, non sans quel ironie, les « bons protestants » (15) et des autres (quel nom leur donner ?), je pense utile d'étudier le cas du bon protestant normal, que je suis bien tenté de croire, malgré tout, le plus fréquent. Les résultats obtenus ne sont pas seulement précieux pour la vie et la conduite des paroisses : ils apprendront à l'« historien de l'homme » le comportement de tel groupe d'hommes particulièrement significatifs. Mais aux travailleurs gagnés à ces recherches, attirantes par leur utilité, leur relative facilité et leur rendement, je proposerais deux groupes de remarques qui termineront cette trop longue intervention. Tous deux portent sur les méthodes.

D'une part, ils ne peuvent pas s'inspirer de celles de la sociologie catholique, dont M. Le Bras et ses collaborateurs (M. le chanoine Boulard au premier rang) ont donné de si remarquables modèles. La sociologie catholique a une base commode dans le fait que la piété de cette Eglise suppose un certain nombre de gestes : assistance aux services religieux et sacrements en premier lieu. Reste ensuite à interpréter ces données pour dresser cette carte « orographique » de l'intensité religieuse du catholicisme français à laquelle tend l'effort de M. Le Bras.

Les gestes sont beaucoup moins significatifs de la piété protestante. Il y a toujours eu d'excellents protestants qui allaient peu au « culte ». C'était le cas d'un ami de Luther, le grand juriste de l'Université de Wittenberg Jérôme Schurff, qui, pleinement convaincu de la doctrine du Réformateur, n'admettait pas, pour des raisons diverses, la validité du ministère de ceux qui la prêchaient. Au XVIII[e] s., on peut distinguer en France un protestantisme qui fréquentait les assemblées, mais sans peut-être trop lire la Bible (et c'étaient les ruraux), et un protestantisme, celui des notables (en dehors de Nîmes), qui lisait, à domicile, la Bible et les sermonnaires, mais sans aller aux assemblées. En 1848, Adolphe Monod, resté dans l'Eglise nationale et voulant y retenir les « évangéliques » de Mazamet — dont le pasteur était, à ses yeux, un inconverti — leur recommandait de faire venir un pasteur orthodoxe qui les prêcherait chez eux, en n'ayant recours au ministre officiel que pour en recevoir la communion (16). Une telle lettre doit rester à l'arrière-plan de l'esprit de quiconque fait de la sociologie protestante française. Le fait est que, pour des raisons nombreuses que j'ai exposées ailleurs, le culte public n'est pas un besoin universellement senti dans le protestantisme français. Ce qui n'empêche pas, d'ailleurs, que nos pourcentages de présences aux services (10% environ dans les villes, 15% dans les villages) soit plus élevés que le 5% dont on m'a parlé en Suisse, et le 2% que venaient de constater les pasteurs de Stockholm quelques semaines avant mon voyage.

---

(13) *L'Eglise de Marseille. Quelques problèmes d'une communauté évangélique de grande ville.* Marseille, 1947. On peut y joindre, pour le milieu du XX[e] siècle, notre note « La population protestante de Marseille il y a cent ans » dans le *Message de l'Eglise Réformée Evangélique de Marseille*, mars 1943.

(14) « Visage de notre paroisse », plusieurs articles du journal ecclésiastique régional *Notre chemin*, 1956, avec pyramide d'âges et graphiques : « Un essai d'étude socio-religieuse : Grenoble », *Christianisme social*, avril-mai 1958.

(15) « Le bon protestant », *Christianisme social*, 1953, et tirage à part.

(16) Lettre du 16 octobre 1848 à MM. Croses-Boudon et E. Cordes (*Adolphe Monod*, t. II, Paris, 1885, p. 360 sv.). Voir notre article « Adolphe Monod et les problèmes ecclésiastiques du protestantisme français » dans les *Etudes évangéliques*, Aix, 1956.

Venons-en aux sacrements. La signification du chiffre des baptêmes est devenu plus difficile à interpréter en ce qui concerne l'Eglise Réformée de France depuis que le Synode National du Chambon-sur-Lignon a admis la simple « présentation » à côté du sacrement. Telle haute personnalité de cette Eglise, membre d'un de ses Conseils régionaux, n'aurait jamais reçu le baptême, pour appartenir à une famille dont la « dénomination » n'admettait pas les sacrements.

En ce qui concerne la Sainte-Cène, le protestantisme connaît les deux tendances catholiques : rareté des communions par respect et scrupule, fréquence des communions, conçues comme moyens de grâce. On sait que Calvin souhaitait une célébration mensuelle de la Cène ; lorsque, en France, quelques Eglises voulurent l'instituer sur la fin du XVI^e siècle, un Synode général les rappela sèchement à l'ordre, les invitant de se contenter, comme tout le monde, de la communion trimestrielle. Mais, au contraire du catholicisme, le protestantisme a des négateurs du sacrement, notamment les quakers, pour des raisons dogmatiques, les gens de l'Armée du Salut, pour des raisons pratiques. Or leur influence se fait sentir dans les Eglises réformées. Le pasteur de l'Église réformée du gros bourg de Congénies, non loin de Nîmes, me disait que les meilleurs de ses fidèles, non pas les plus exaltés mais les plus dévoués et les plus efficients, ne communiaient presque pas : ils tiraient leur origine d'un quakerisme autonome sorti du prophétisme camisard. Et l'on est bien obligé de tenir compte de ces Eglises où les conseillers presbytéraux, même les plus zélés, ne communient jamais, parce que, les hommes s'abstenant, ce serait « se mettre en avant ».

Que reste-t-il donc comme gestes vraiment représentatifs du protestantisme, et qui peuvent donner lieu à des chiffres ? L'instruction religieuse des enfants, sans aucun doute, mais elle est, heureusement, tellement restée dans les usages que l'on ne peut discerner les cas où elle n'est, précisément, qu'un usage. Le mariage protestant des jeunes, y compris mariages mixtes, cela va de soi : mais un « mariage catholique », s'il indique le fléchissement de la famille n'a pas de sens obligatoire en ce qui concerne les parents. Enfin, les contributions financières. J'ai montré ce que l'on pouvait tirer de telle liste de locations de chaises à la fin du XVIII^e siècle. Mais nous sommes là sur un terrain particulièrement difficile : seuls le pasteur et le trésorier devraient être en mesure de connaître les précisions qui seules importent ici, car il n'est guère intéressant de dresser des sortes de « pyramides de cotisations », sans pouvoir les interpréter cas par cas. La sociologie se heurte là à des susceptibilités et à des égards tout naturels.

***

J'en arrive ainsi à mes dernières remarques. Les indications susceptibles d'être mises en fiches ne pouvant donner que des résultats insuffisants en ce qui concerne un complexe aussi fluide que le protestantisme, nous rabattrons-nous sur l'enquête sociologique ?

On lui donne volontiers ailleurs une forme qui est non seulement regrettable, mais condamnable. Il s'agit du questionnaire avec réponses-croix que l'on pourra trouer pour le soumettre aux machines trieuses. L'indiscrétion en est parfois pénible. Même si elle ne l'est pas, le paroissien risque toujours de prendre très mal ces sortes d'interrogatoires par circulaire. Les problèmes humains doivent être traités d'homme à homme et les individus ne constituent point un matériau anonyme. D'autre part, l'important d'une telle enquête, comme de toute enquête, est l'interprétation. Or, pour interpréter utilement un phénomène aussi nuancé que le comportement religieux il faut des expériences et par là un âge que des étudiants n'ont ordinairement point.

Je ne terminerai cependant pas sur ces diverses fins de non recevoir. Reste en effet le procédé de la plus vieille sociologie française, celle de Le Play, la monographie à base de connaissances personnelles approfondies, d'entretiens, de témoignages épistolaires. A mes étudiants je dis : « Interrogez vos grands-parents. Chacun est une source de documentation que vous n'avez pas le droit de laisser disparaître sans vous en soucier. Ils vous mettront au bénéfice de leurs expériences et de leurs souvenirs, et vous leur ferez plaisir ». J'interrogeai un jour une grande dame brésilienne, presque centenaire, qui me racontait comment sa famille avait été amenée à la foi par une esclave. Une arrière-petite-nièce était avec nous : « Mais, ma tante, vous ne m'avez jamais raconté cela ! — Parce que vous ne me l'avez pas demandé, ma fille ».

Les travaux de M. Le Bras sont soutenus, dans leur principe et dans leur interprétation, par une connaissance où les chiffres sont pour peu de choses. Prenez le très beau livre de M. le chanoine Boulard, *Essor ou déclin du clergé français* : il est fait surtout de lettres, et de témoignages, et d'expériences personnelles. Je voudrais que tout curieux de sociologie protestante commence par choisir, ou, mieux, par demander à son pasteur une trentaine de personnes un peu âgées et de jugement sûr, avec lesquelles il passera, en plusieurs visites, deux ou trois heures. Un questionnaire, médité avec le pasteur, mais soigneusement gardé en poche, permettra d'orienter les conversations. Après quoi, riche d'une vraie connaissance du sujet, on pourra se livrer au petit jeu des fiches, des cartes, des diagrammes.

Ce sera long. Evidemment. Tout travail scientifique est long. Quand j'étais aux Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et qu'apparaissait un étranger un peu pressé, demandant la communication de « tout ce que le Département possédait sur tel ou tel sujet », nous avions coutume de nous enquérir du temps qu'il comptait passer à Paris. Si c'était trop peu, on l'éconduisait gentiment ; s'il répondait « le temps qu'il faudra » ou « pour l'instant je commence mes recherches, mais je reviendrai », nous essayions de l'aider de toute manière et, réellement, nous travaillions avec lui. Je ne peux mieux terminer qu'en citant l'exemple de celle qui est sans doute le meilleur des spécialistes de sociologie protestante vivant en France, Mrs Cunnack-Wemyss. Elle a choisi un sujet qui n'est pas démesuré : le Mas d'Azil, en Ariège. Voici quelque dix ans que, s'étant installée dans ce bourg, elle y travaille d'arrache-pied... (17).

Emile Léonard.
*Ecole Pratique des Hautes Etudes.*

---

(17) Cette thèse, *Les protestants du Mas d'Azil*, 1860-1830, va être très prochainement soutenue devant la Faculté des Lettres de Toulouse. Une version un peu abrégée en sera bientôt publiée en anglais,

# REMARQUES SUR L'ÉVOLUTION SOCIOLOGIQUE DU PROTESTANTISME FRANÇAIS

LA sociologie du protestantisme français contemporain est liée à l'étude de sa démographie. C'est pourquoi j'introduirai cette communication par quelques données statistiques. Il fallait faire un choix. Je m'efforcerai uniquement de vous rendre sensible le déplacement de la population protestante à l'intérieur du pays.

Ne disposant pas de documents qui m'eussent permis de vous apporter des chiffres certains, soit pour l'Eglise de la Confession d'Augsbourg et l'Eglise Réformée en Alsace et en Lorraine, soit pour l'Eglise Evangélique Luthérienne de Montbéliard et de Paris, je m'en tiendrai à ceux dont j'étais sûr et qui sont relatifs à l'Eglise Réformée dans les 87 autres départements. La plupart des précisions dont j'ai fait état sont puisées dans l'ouvrage que Samuel Mours a publié l'an dernier sous le titre *Les Eglises Réformées en France.*

Au milieu du siècle dernier, 5 départements seulement sur 85 comptaient une population réformée de densité appréciable : l'Ardèche et les Deux-Sèvres (12%), la Drôme (13%), la Lozère (17%) et le Gard (33%). Encore faut-il préciser que les paroisses s'y trouvaient juxtaposées sur deux ou même un seul arrondissement. La zone que l'on pouvait appeler protestante s'étendait sur les 3/4 de la superficie du Gard, la moitié de la Drôme, à peine un tiers de l'Ardèche et des Deux-Sèvres et moins d'un quart de la Lozère. Si tous les cantons intéressés étaient découpés comme les morceaux d'un jeu de patience, puis assemblés, ils ne couvriraient pas deux départements de dimension moyenne. C'est dire que la population protestante y était plus dense encore que ne donnait à penser une statistique départementale. En réalité, la moyenne en était approximativement de 25 à 30% dans les diverses enclaves de la Drôme, de 35 à 40% dans ceux de l'Ardèche et des Deux-Sèvres, de 40% dans celui du Gard, et elle s'élevait à 70% dans celui de la Lozère.

Or, voici le fait dont l'importance capitale doit retenir notre attention. Il y a cent ans, la moitié des Réformés de France vivaient leur destinée dans les enclaves que je viens d'indiquer, cultivant un sol généralement pauvre, au prix d'un labeur opiniâtre. On trouvait également, dispersés sur la carte de France, d'autres îlots, en particulier dans le Queyras, le Trièves, le Lubéron, l'Ariège, l'Albigeois, le Béarn, la Dordogne, la presqu'île d'Arvers, la Vendée, le Berry, le Pays de Caux, le Cambrésis, le Vermandois, la Thiérache..., moins importants encore, souvent même minuscules, eux aussi vestiges des Eglises des XVI[e] et

XVII^e siècles. Formant contraste avec cette multiplicité de peuples réformés dont les membres vivaient en quelque sorte au coude à coude, on signalait, dans 12 départements, la présence de moins de 5 Réformés pour 10.000 habitants, et dans 26 autres, on n'en repérait pas même un pour 10.000.

Depuis la fin du XIX^e siècle, ces contrastes ont faibli d'une manière saisissante. L'exode rural d'une part, et l'expansion industrielle du pays de l'autre, sont les deux principaux facteurs, d'ailleurs complémentaires, de cette évolution rapide. Des 5 départements de densité naguère forte, deux aujourd'hui seulement, l'Ardèche et le Gard ont encore, le premier 10% de protestants, le second, 17%. Dans 5 autres départements, on recense de 3% à 9%, puis dans 4, le taux descend à 2% et 3% ; dans 13, il oscille de 1% à 2% ; enfin 64 départements n'ont même pas 1% de Réformés, la moyenne n'y dépassant pas 3 pour mille.

Pour vous donner une idée plus précise du déplacement, j'ai comparé, dans plusieurs départements, le pourcentage de la population protestante en 1955 avec celui de 1824 ; puis, en tenant compte de la variation de la population d'ensemble au cours de la même période, j'ai essayé d'évaluer, soit la diminution, soit l'accroissement du nombre de Réformés par rapport à 1824. J'ai choisi d'abord les 13 départements ruraux où les protestants formaient, avant 1850, plus des 2% de la population. L'effectif réformé du Lot-et-Garonne a diminué de presque 3/4 ; celui de la Lozère, de plus des 2/3 ; celui de la Charente-Maritime, de presque 3/5 ; ceux du Gard et de Tarn-et-Garonne, de plus de la moitié ; celui de l'Ardèche, de presque la moitié ; ceux des Hautes-Alpes, de l'Hérault et des Deux-Sèvres, de la moitié ; celui de l'Ariège, des 2/5; ceux de la Drôme et du Tarn, de plus de 1/3; enfin celui de la Haute-Loire, de 1/4. Par contre, le nombre des protestants s'est élevé dans plusieurs départements, et cela en fonction de l'essor économique de la région. Si l'augmentation ne dépasse pas 7%, en valeur absolue, dans le Pas-de-Calais et les Bouches-du-Rhône, il atteint 50% en Haute-Garonne. En Meurthe-et-Moselle, le nombre de l'année 1850 est multiplié par 6, dans la Meuse par 15, en Seine-et-Oise par 40 et dans la Loire par 60 !

Trois remarques sont indispensables pour interpréter ces chiffres.

Voici la première. Des flots d'hommes se sont déversés sur les zones de grande activité industrielle et commerciale, et les protestants venant de leurs enclaves historiques ne formaient qu'un faible ruisseau. Il en résulte que bien que le nombre de ceux-ci ait augmenté en valeur absolue, ici et là, dans les départements où nous les trouvons installés maintenant, le taux des Réformés par rapport à l'ensemble d'une population qui s'enfle démesurément peut rester constant ou même s'abaisser. C'est ainsi que, dans les Bouches-du-Rhône, l'accroissement du nombre des protestants en valeur absolue est de 13% ; mais que le pourcentage des protestants à Marseille qui a vu le nombre de ses habitants grandir de 56%, a reculé de 1,70% à 1,24%.

Ma seconde remarque est relative aux régions à la fois industrielles et paysannes, où les arrivées et l'abandon de la terre sont simultanés, mais où celui-ci l'emportant sur les premières, on enregistre une certaine diminution de la population protestante. Dans la Seine-Maritime, elle a faibli, entre 1900 et 1955, de 1/12 ; en Seine-et-Marne, de 1/4 ; dans le Nord, de 3/10 ; en Gironde, de 1/3.

Une troisième remarque nous est suggérée quand nous relevons les noms d'une trentaine de départements d'où les Réformés étaient absents il y a un siècle et où la présence de plusieurs centaines, même de quelques milliers de protestants nous est signalée maintenant.

En résumé, la majeure partie de la substance de la population réformée n'est plus fixée dans quelques enclaves où elle présentait au début du siècle une densité

réelle. Les protestants connaissent désormais, sur l'ensemble du territoire, une répartition moins inégale qu'hier. Toutefois, dispersés dans un grand nombre de régions où les Eglises sont des communautés de regroupement, de faible importance numérique, leurs pourcentages respectifs offrent peu de contrastes et y restent faibles presque partout.

***

La dispersion des protestants a-t-elle effacé en eux les traits particuliers de leur province d'origine et répondent-ils aujourd'hui au signalement du Français moyen que décrivent certains encyclopédistes ? Telle est la question à laquelle je m'efforcerai maintenant de répondre.

Au milieu du XX^e^ siècle, l'empreinte de l'enracinement d'hier reste fortement marqué sur la plupart d'entre eux. Réinsérés dans une paroisse où il n'est pas exceptionnel de repérer des familles venant de 15, de 20, de 25 et même d'un beaucoup plus grand nombre de départements, il est frappant de voir subsister chez eux la sensibilité, les goûts, les traditions et le langage de leur patrie d'origine. On serait tenté de croire que ce brassage entraîne rapidement une similitude croissante de la physionomie des communautés locales. Il n'en est rien, en tout cas pour l'instant. Ceux qui ont eu le privilège d'exercer la charge pastorale dans diverses régions, ou simplement de participer à la vie de quelques paroisses éloignées les unes des autres, ne manquent pas de la constater.

La géographie de la France fournissait des conditions favorables à l'unité de sa population. Dès le Moyen Age, la politique de la royauté s'est employée à la réaliser. La Révolution de 1789 et les régimes ultérieurs ont poursuivi cette entreprise séculaire, mais en l'orientant vers l'uniformité. Nos amis de l'étranger se trompent pourtant lorsqu'ils s'imaginent trouver chez nous un Français standard, ou même quand ils croient pouvoir désigner du nom de méridionaux tous ceux qui habitent au Sud de la Loire, et de Français du Nord tous les autres, comme si les Dauphinois ressemblaient aux Cévenols, les Cévenols aux Provençaux, les Provençaux aux Béarnais, et comme si Normands, Picards, gens de l'Artois et des Flandres n'offraient pas maints contrastes. Et qui ne serait sensible à ces autres contrastes qui nous permettent de distinguer Poitevins et Bretons à l'Ouest, Lorrains, Alsaciens et Montbéliardais à l'Est !

Précisément, ces particularités provinciales, sans être plus accusées chez les protestants que chez leurs concitoyens, revêtent en eux une tonalité et des nuances qui leur sont propres. D'autre part, elles résistent au dépaysement. Elles s'estompent difficilement. Souvent, elles paraissent indélébiles. L'héritage qu'un homme reçoit de sa province d'origine n'est jamais en lui une donnée simple. On ne le discerne pas d'abord dans le domaine de l'intelligence, ni dans certains traits du caractère. Cet héritage intérieur consiste, avant tout, dans la convenance initiale d'un milieu naturel, au sens le plus complet de cette locution, à un être humain dans son indivisibilité. On le relève à la fois dans le comportement physique, dans la vie affective et dans les activités de l'esprit.

Il n'est pas douteux que la persistance des particularités régionales chez les protestants français soit en relation avec le passé de leurs Eglises. Pendant plusieurs siècles, la persécution a immobilisé et comme enfermé la majorité d'entre eux dans d'étroites enclaves. Les êtres et les choses des lieux où ils vivaient l'épreuve de leur foi ne sont pas restés extérieurs à celle-ci. La fidélité à Dieu a suscité en eux des affinités avec le pays où ils l'ont vécue. Et de nos jours encore,

quand leurs descendants ont quitté depuis plusieurs générations cet horizon familier, nous voyons leur foi entretenir et comme réveiller secrètement ces affinités profondes. Ne confondons pas cette permanence de l'héritage régional avec l'évocation occasionnelle d'un passé qui, par ailleurs, serait devenu parfaitement étranger à leur vie réelle. Nous connaissons des protestants dispersés dans toute la France qui ne parlent guère de ce passé même, qui n'en possèdent qu'une vue bien sommaire, mais dont la manière d'être, dans leur existence quotidienne, manifeste cette permanence. L'histoire nous apprend que si le bonheur d'un peuple lui rend aimable le sol où il vécut, les siècles d'épreuves l'y attachent plus encore. Les protestants ont reçu d'autant plus l'empreinte de leur province qu'ils y ont souffert. Et cette empreinte ne s'efface que lentement au cours des récentes générations. Les Cévenols nous en fournissent un exemple décisif. Mais vivre parmi des croyants dont la foi a été façonnée dans les Eglises du Cambrésis, ou de l'Artois, ou de la Vendée, ou du Poitou, ou du Béarn, ou de l'Albigeois, etc., c'est découvrir également des types de protestants qu'il sera facile ensuite de distinguer dans une paroisse de regroupement éloignée de chacune de ces régions.

Ce caractère provincial, avec les nuances originales qu'il revêt chez les protestants, ne voile pourtant pas en eux les traits essentiels de la sensibilité et de l'intelligence françaises. Et c'est le fait que je soulignerai maintenant.

Dans les assemblées œcuméniques, les interventions des délégués de nos Eglises et les travaux qu'ils fournissent sont, aux yeux de tous, révélateurs de l'esprit français. Il en est de même dans les autres rencontres internationales. Nos envoyés sont invariablement considérés comme représentatifs de la pensée française la plus authentique. Y voir seulement l'attribut d'une élite intellectuelle parmi nous serait une erreur. A cet égard, en effet, notre élite, loin de trancher sur l'ensemble du peuple protestant, en offre une image assez fidèle. L'empreinte régionale se détache sur une toile de fond commune, celle de la sensibilité, des goûts, de la pensée et des modes d'expression de l'esprit français.

Les conjonctures de la Réforme en France, au XVI^e siècle, suffiraient à l'expliquer. Non seulement son message y a reçu immédiatement une expression française, mais encore plus que partout ailleurs, c'est au sein d'un peuple auquel était annoncé l'Evangile et par des décisions personnelles que, le plus souvent, se formèrent des communautés de croyants dans nos campagnes et dans nos villes. Il est frappant de relever que la destinée tragique de nos Eglises, loin d'estomper leur caractère spécifiquement français, n'a cessé de le confirmer. La politique de la royauté qui devait aboutir à la destruction des temples, à l'interdiction des assemblées, au bannissement des ministres de l'Evangile et jusqu'à la privation de l'état civil pour les Réformés, ne l'a pas altéré. Systématiquement, la foi des protestants fut présentée comme inconciliable, non pas simplement avec le loyalisme à l'égard de l'Etat, mais aussi avec la nationalité française. Répandu dans presque tous les milieux, ce préjugé a été tenace. Au début du XX^e siècle, nombre de nos compatriotes voyaient encore dans le protestantisme une importation allemande ou anglaise qui ne pouvait éveiller d'écho dans une âme de Français que très exceptionnellement. Dans bien des régions on s'étonnait que nous puissions nous appeler Martin ou Durand. Il m'est arrivé d'être interrogé sur mon propre nom ; ne l'ayant jamais rencontré et me sachant protestant, on faisait spontanément l'hypothèse que j'appartenais à une famille d'immigrés.

Ce préjugé a renforcé le loyalisme des protestants. C'est un fait, sinon constant, du moins fréquent, que les minorités sont particulièrement soucieuses de faire corps avec la nation. Jailli du tronc même de l'arbre, pourquoi ce peuple réformé

aurait-il nourri un tel souci ? Pour lui, il était moins opportun de ruiner cette contre-vérité à coups d'arguments, que d'en montrer l'inanité dans la vie même de son Eglise. C'est ainsi qu'il s'est attaché toujours plus fortement aux traditions et à la culture de notre pays. C'est un fait indéniable. Les conséquences n'en sont peut-être pas uniquement heureuses. On reproche parfois aux protestants français de ne pas être aussi attentifs qu'il le faudrait, à la vie, à la pensée des Eglises des autres pays, et de vivre en circuit fermé. La remarque n'est pas sans quelque fondement. Pendant plusieurs siècles, ils ont été comme emmurés sur le territoire, ne pouvant avoir de relations avec leurs frères de l'étranger que par fraude. Aujourd'hui, nombre d'entre eux restent spontanément enclins à ne pas regarder au-delà de l'horizon de leur Eglise. Les souvenirs du passé sont éteints. Il n'empêche que leur destinée les marque encore ; plusieurs et même beaucoup, sans professer le moins du monde l'autonomie de leur foi, n'éprouvent guère de curiosité pour la vie et la pensée des Eglises protestantes des pays qui nous entourent.

***

La dispersion du peuple réformé dans tout le pays n'a pas effacé de son visage les traits que l'histoire y a gravés. Mais il a suffi d'un demi-siècle pour en modifier d'autres que je voudrais indiquer maintenant.

Le rythme de l'exode rural n'a pas cessé de varier au cours de cette période. La courbe n'en peut plus être établie. Il n'est pas douteux qu'elle atteignit son point le plus élevé au lendemain de la guerre de 1914-18 : nous possédons des éléments statistiques très incomplets, mais sûrs et décisifs, pour ces années-là. Si amoindrie que soit aujourd'hui la densité de tous les anciens îlots protestants de vie paysanne, il est certain que l'étiage n'y est pas encore atteint : sur plusieurs îlots, l'exode continuera.

La transplantation des familles s'accompagne, pour tous, d'un changement des conditions d'existence. Des remarques nombreuses et d'ordres très divers pourraient être faites à ce sujet. Je m'en teindrai à un seul fait : il a trait à l'équilibre social du protestantisme français. L'évolution de la démographie a modifié grandement cet équilibre. Certes, la mutation sociale est un fait quasi général. Mais, toute proportion gardée, elle est beaucoup plus ample au sein de la population protestante que dans la population catholique et, surtout, elle y entraîne des conséquences autrement décisives. N'oublions pas, en effet, l'extrême inégalité de sa répartition dans le pays, il y a 100 ans. Nous rappelions, en particulier, que plus de la moitié des Réformés vivaient à l'intérieur d'enclaves dont la superficie totale était inférieure à deux départements.

En quel sens la rupture d'équilibre s'opère-t-elle ? Leur insertion dans un grand nombre d'autres régions ne peut pas être comparée à l'afflux des immigrants italiens, espagnols et polonais au cours des décennies d'entre les deux guerres. Ceux-ci arrivaient le plus souvent nombreux et en groupes, pour répondre à un appel de main-d'œuvre, soit dans l'industrie qui entrait dans une phase de développement accéléré, soit dans l'agriculture délaissée, ici et là, par nos compatriotes paysans. La transplantation des protestants, qu'ils fussent du Dauphiné ou des Cévennes, de la montagne du Tarn ou du Poitou, de Normandie ou du Vermandois, etc., présentait un caractère différent. Elle n'était pas toujours le fruit de longues délibérations et de projets bien mûris ; elle était cependant le résultat d'initiatives individuelles ou familiales. Sans doute on a pu et on peut enregistrer, dans plusieurs cas, des apports de main-d'œuvre ; pourtant, il s'agit alors d'une

embauche à faible distance qui n'entraîne, à la première étape, ni migration, ni dépaysement total. C'est ce que nous observons, par exemple, dans le bassin industriel de Saint-Etienne où l'on trouve des ouvriers originaires de la Haute-Loire et de l'Ardèche.

D'une manière générale, la mutation sociale a, si l'on peut dire, ouvert de plus en plus largement l'éventail professionnel. A la fin du siècle dernier, les protestants de la plupart des enclaves du protestantisme historique donnaient déjà à l'enseignement public des instituteurs, à l'industrie et au commerce des cadres subalternes, aux compagnies de chemins de fer des employés de catégories diverses, etc. Le mouvement s'est amplifié. Presque toujours et d'emblée, les déracinés ont acquis une compétence et sont devenus des spécialisés dans leur profession. Il n'est guère de métier et de fonction où ils ne s'engagent. Ils tiennent leur place dans l'administration, l'industrie, le commerce, l'enseignement et toutes les carrières dites libérales. Et dans chacune des activités de la nation, vous en trouvez à tous les échelons : dans l'enseignement, depuis celui de l'école primaire jusqu'aux professeurs de l'Université ; dans les affaires, depuis le détaillant du quartier jusqu'au banquier ; dans la carrière médicale, depuis le praticien de village jusqu'au chirurgien de renom à Paris, à Montpellier, à Lyon et ailleurs ; dans l'industrie, depuis l'ouvrier qualifié jusqu'à l'ingénieur sortant d'une grande école, etc.

Aux échelons très variés où leurs capacités et leur conscience professionnelle leur permettent d'accéder, ils appartiennent souvent à une élite. Cette élite est loin d'être toujours celle de la situation sociale, ou de la fortune, ou du pouvoir. Mais il n'est pas fréquent non plus que les protestants déracinés viennent grossir les rangs du prolétariat proprement dit. Ceux que nous voyons y débuter au lendemain de l'exode n'y restent pas indéfiniment, sauf exception. Il faut se garder de généraliser. Pourtant, l'éducation que beaucoup ont reçue au foyer familial, où se transmettent non pas toujours certes la foi des pères, mais des traditions de travail, de droiture et de jugement indépendant, leur permet d'accéder, dans bien des cas, à des tâches où la responsabilité personnelle est engagée.

Dans notre pays, les vicissitudes de l'histoire intérieure contemporaine sont liées à l'antagonisme tantôt sourd, tantôt déclaré, des cléricaux et des laïques. Il est paradoxal de relever, qu'après avoir si longtemps souffert de l'hostilité ou de la méfiance des dirigeants politiques, les protestants ont bénéficié, en quelque sorte, du conflit permanent entre les cléricaux et les militants du laïcisme, et de combats qui se livraient dans tous les domaines de la vie du pays, même les plus étrangers à la politique. Les anticléricaux redoutaient de confier à des catholiques tels postes où ceux-ci n'auraient pas manqué de trouver l'occasion de travailler à l'emprise de l'Eglise Romaine, mais ne nourrissant aucune crainte du même ordre à l'égard des protestants, ils n'hésitaient pas à se tourner vers l'un d'entre eux. Dans le même temps, bien des préventions tombaient peu à peu du côté catholique. On y découvrait que les protestants étaient des chrétiens. L'expérience révélait qu'il était possible de faire fond sur la rectitude de leur jugement et sur leur impartialité, en sorte que des catholiques pouvaient estimer opportun et même sage de faire appel à eux dans l'administration ou dans les affaires, et même parfois de préférer la collaboration du protestant qui s'offrait à celle de tel catholique.

Evidemment, dans la mesure où, de part et d'autre, le recours à un protestant était dicté par le critère d'un avantage à sauvegarder, il ne pouvait être question de remettre tout entre ses mains. Du côté des laïques, comme du côté des catholiques, la volonté de garder ou de conquérir une influence, dans quelque domaine

que ce fût, ne permettait pas aux deux adversaires d'accorder au protestant une trop grande autorité. D'ailleurs l'indépendance d'esprit que chacun appréciait en lui pouvait un jour ménager des surprises. Il fallait utiliser le sens des responsabilités qu'on lui reconnaissait, mais il était prudent de lui assigner des fonctions où il serait en second. Ainsi nous paraît s'expliquer, pour une large part, le fait que les protestants, eu égard à leur nombre en France, ont fourni à toutes les activités du pays une proportion remarquable de ceux qu'on appelle tantôt les grands agents d'exécution, tantôt les grands commis, mais aussi le fait qu'ils occupent rarement les premières places.

Pierre LESTRINGANT.
*Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris.*

# PREMIERS RÉSULTATS D'UNE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME EN FRANCE

LES études sociologiques consacrées au Protestantisme français demeurent rares, que ce soit sur le plan de la théorie sociologique (1) ou sur le plan de la sociographie. Monsieur E.G. Léonard en a souvent souligné certaines raisons (2). Le Protestantisme français ne groupe qu'une très petite minorité de la population française, environ 800.000 habitants soit un peu moins de 2% de l'ensemble des Français. Cette faiblesse numérique est encore aggravée par la relative dispersion de ces Protestants (3) : rares en effet sont les départements où il y ait plus de 5% de Protestants ; on n'en compte guère que huit :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Bas-Rhin ..... | 27,8% | Haut-Rhin ..... | 9,9% |
| Gard ..... | 16,9% | Drôme ..... | 9,2% |
| Doubs ..... | 11,2% | Lozère ..... | 7,6% |
| Ardèche ..... | 10,2% | Deux-Sèvres ..... | 6,7% |

Si on considère cependant la population protestante globale, la répartition est un peu différente ; on trouve en effet quinze départements dont la population protestante dépasse 10.000 âmes ; ce sont (4) :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Bas-Rhin ..... | 192.159 | Deux-Sèvres ..... | 21.150 |
| Gard ..... | 66.000 | Bouches-du-Rhône ... | 14.000 |
| Seine ..... | 60.000 | Seine-et-Oise ..... | 13.500 |
| Haut-Rhin ..... | 49.542 | Charente-Maritime ... | 12.400 |
| Doubs ..... | 37.000 | Seine-Maritime ..... | 12.250 |
| Moselle ..... | 35.048 | Tarn ..... | 11.200 |
| Ardèche ..... | 25.500 | Hérault ..... | 10.100 |
| Drôme ..... | 25.000 | | |

Cette faiblesse de la population protestante rend donc plus difficile une

(1) On pourra consulter les ouvrages de Ch. HAUTER, *Le problème sociologique du Protestantisme*. Strasbourg, 1923 et P. CONORD, *Le problème d'une sociologie chrétienne*. Paris, 1938.

(2) Cf. E.G. LÉONARD, « Travaux de sociologie religieuse sur le Protestantisme français » in *Arch. Soc. Relig.*, N° 2, et son étude dans ce numéro.

(3) Cf. P. LESTRINGANT, *Visage du Protestantisme français*. Tournon, 1959 et son étude dans ce numéro.

(4) Sources de ces tableaux : pour les départements concordataires : *Aspects particuliers des populations alsacienne et mosellane : Langues, Personnes déplacées, Religions*. I.N.S.E.E., 1956 ; pour les autres départements : S. MOURS, *Les Eglises réformées en France*. Paris, 1958 et recherches personnelles ; une carte du protestantisme français est en préparation.

enquête sociologique dans la mesure où la loi des grands nombres ne peut guère jouer.

D'autre part se présentent de nombreuses difficultés d'ordre théologique et ecclésiastique : qu'est-ce qu'un Protestant ? Sans revenir sur cette question, signalons la différence sensible avec l'Eglise catholique où, à part quelques cas marginaux dans un sens et dans l'autre, on peut penser que le Catholique va à la Messe et communie à Pâques et que celui qui ne va pas à la Messe et ne communie pas à Pâques ne peut en aucun cas être considéré comme un Catholique fidèle.

La situation des Protestants est évidemment différente ; pour certains d'entre eux la présence au Culte, la participation à la Sainte Cène sont parfois des manifestations extérieures et plus ou moins accessoires. Mais, il ne faut pas oublier toutefois qu'il existe un Corps social protestant, une Communauté religieuse qui se définit sociologiquement par une Foi et une pratique. De toute manière, l'enquête sociologique en milieu protestant, en raison de ces difficultés, devra être fondée sur des critères différents de ceux qu'avaient envisagés le Professeur Le Bras et son équipe pour la sociologie du Catholicisme.

Cependant au cours de ces dernières années une sociologie du Protestantisme s'est développée en France aussi bien sur le plan ecclésiastique que sur le plan universitaire, en particulier autour des Facultés de Théologie de Paris et de Strasbourg et de la chaire d'Histoire du Protestantisme de l'Ecole des Hautes Etudes. Dans ces conditions, après avoir examiné les diverses méthodes utilisées par les sociologues du Protestantisme, nous examinerons les premiers résultats auxquels on a abouti en France, en insistant cependant plus particulièrement sur l'Alsace sur laquelle nous avons personnellement travaillé, nous gardant bien d'extrapoler à propos de régions que nous ne connaissons guère que de l'extérieur.

***

Nous avons dit les difficultés de l'utilisation en milieu protestant des méthodes préconisés par M. Le Bras et ses collaborateurs. En dehors de quelques paroisses rurales il semblait difficile d'étudier une paroisse protestante comme on étudie une paroisse catholique puisque ici le groupe religieux ne recouvre que très partiellement le monde civil.

Aussi s'est-on attaché, à un moment donné, à discerner ce qu'est un protestant, ce qu'est un paroissien, quelle est la nature d'une paroisse. Ce fut l'idée de base d'une enquête menée à Paris et à Saint-Denis où deux paroisses de caractères très différents furent confrontées l'une à l'autre : la paroisse bourgeoise de Passy et celle plus populaire de Saint-Denis (5). Mais estimant que la cotisation, la « pratique », l'inscription sur les registres paroissiaux, la lecture du journal paroissial étaient des critères plus ou moins fallacieux, l'auteur de l'enquête en arrive à écrire que « le cheminement normal du sociologue protestant... est de s'intéresser à la communauté protestante dans la mesure où elle s'insère dans un milieu urbain » et il ajoute que « les paroisses protestantes urbaines ne sont que des communautés spirituelles » (6).

Dans ces conditions, partant de tels principes, l'auteur, évitant systématiquement toute méthode qui s'apparenterait aux méthodes préconisées par M. Le Bras, utilise essentiellement les fichiers pastoraux (généralement peu à jour) et un questionnaire adressé à des paroissiens ; il nous permet de mieux comprendre

(5) J.N. DE BOUILLANE DE LACOSTE, *Deux paroisses parisiennes, Passy et Saint-Denis.* Thèse Sciences Politiques, dactylographiée, 1957.

(6) J.N. DE BOUILLANE DE LACOSTE, *op. cit.*, p. 6.

certaines attitudes des fidèles face à la Bible, à l'argent, à l'Eglise catholique, à la presse protestante ; mais d'autres aspects ont été totalement négligés ; c'est ainsi par exemple que la part faite à la répartition socio-professionnelle des fidèles est inexistante et quoiqu'en pense l'auteur une telle étude comparée ensuite aux structures sociales et du quartier (7) et de la paroisse catholique rendrait de grands services. En fait l'auteur en utilisant de telles méthodes était conduit non seulement à ne décrire que certains aspects de la vie religieuse mais en même temps à négliger la communauté proprement dite pour se contenter d'étudier un petit nombre d'individus dont rien ne permet de dire qu'ils soient vraiment représentatifs de la Communauté.

S'inspirant des méthodes utilisées par M. Le Bras et le Chanoine Boulard deux études globales mais encore superficielles furent effectuées en Lozère en 1955 (8) et en Alsace en 1956 (9). Elles s'inspiraient du questionnaire publié par M. Le Bras en 1951 dans la Revue de Strasbourg (10) et attiraient l'attention sur certains aspects de la sécularisation et de la déchristianisation en milieu rural. Les deux études soulignent l'influence des facteurs extérieurs sur la vitalité religieuse ou plus exactement sur le manque ou la diminution de cette vitalité. L'étude sur les Cévennes repose essentiellement sur des contacts directs et des documents d'archives mais l'absence de questionnaire méthodique lui donne un caractère parfois un peu superficiel. En Alsace l'enquête, en raison même de la plus grande importance du cadre envisagé, fut fondée sur un questionnaire qui fut adressé aux Pasteurs et qui portait sur la pratique religieuse proprement dite, aux jours de fêtes et aux jours ordinaires, la participation à l'Ecole du Dimanche et la structure socio-professionnelle de la commune, de la paroisse et des fidèles (11). Ce questionnaire diffusé dans les deux Eglises protestantes « reconnues » (12), pouvait être complété par les données des statistiques officielles de l'I.N.S.E.E. Avec les réponses obtenues (136 paroisses sur 239 regroupant les 2/3 de la population protestante alsacienne) on put connaître les taux de présence aux cultes ordinaires, aux cultes des grandes fêtes, le rapport des Femmes au nombre des Hommes et avoir ainsi une idée (que l'on put traduire cartographiquement) des manifestations extérieures du comportement religieux des Protestants d'Alsace (13).

Ce questionnaire permit surtout de mieux connaître la situation des milieux ruraux et de distinguer sur le plan de la pratique des zones encore profondément chrétiennes, où le taux de présence aux cultes dépasse 25% en temps ordinaire et 50% aux grandes fêtes et où le Vendredi-Saint les auditoires contiennent au moins 45% d'hommes ; à ces zones appartiennent les consistoires de Wissembourg, Niederbronn, Bouxwiller et Munster. A côté de cette zone (que par analogie aux zones du Chanoine Boulard on pourrait appeler Zone A) on peut distinguer une Zone B où la participation aux cultes dominicaux varie de 15 à 20%, la partici-

(7) L'auteur n'utilise guère, par exemple, les travaux de P. CHOMBART DE LAUWE.

(8) G. CABANIS, *La vie religieuse dans quelques paroisses protestantes des Cévennes.* Thèse Licence Théologie. Strasbourg, 1955.

(9) F.G. DREYFUS, « Le protestantisme alsacien » dans *Arch. Soc. Religions*, N° 3, p. 57-71.

(10) G. LE BRAS, « Questionnaire pour l'étude d'une communauté protestante » à la suite de « Structure et Vie d'une société religieuse », dans *R. H. P. R.*, 1951, N° 4.

(11) Ce questionnaire a été reproduit *in extenso* dans notre étude citée ci-dessus.

(12) Le Concordat de 1801 et les Lois organiques restent applicables en Alsace et en Moselle.

(13) Reprenant notre questionnaire, notre collègue Mlle d'ALLERIT vient de comparer très utilement le comportement des milieux catholiques et protestants de deux communes rurales dans : « Une enquête de sociologie religieuse en milieu rural : Vendenheim et Lampertheim » in *Paysans d'Alsace.* Strasbourg, 1959.

pation aux cultes de grandes fêtes évolue entre 35 et 50% et où l'on trouve plus de 60% de femmes dans les auditoires ; en fait on se trouve ici en présence de zones où le christianisme tend à n'être qu'un christianisme de tradition ; il semble que ce soit le cas des consistoires du Kochersberg, de la Vallée de la Bruche, de Barr et de l'Inspection de Saint-Guillaume, au moins dans sa partie rurale. Les zones que l'on peut considérer comme plus ou moins déchristianisées n'existent qu'en milieu urbain, qu'il s'agisse des grandes villes (Strasbourg, Mulhouse ou Colmar) ou des villes industrielles, même de moyenne importance (Barr, Sainte-Marie-aux-Mines, Guebwiller).

Il faut souligner que des recherches ultérieures nous ont amené à faire des constatations assez intéressantes. En effet étudiant les taux des cotisations et des participations financières, nous fûmes frappé de voir que les zones de cotisation élevée coïncidaient avec les consistoires de la Zone A et que, à l'exception des villes où les problèmes se posent autrement, les consistoires de la Zone B avaient une participation beaucoup plus faible.

Bien plus, si on envisageait l'évolution des vocations pastorales (14), on s'apercevrait que les consistoires de la Zone A fournissent en général un pasteur pour mille fidèles alors que les consistoires de la Zone B ne fournissent guère qu'un pasteur par 2.000 fidèles, certains consistoires même n'ayant donné aucun pasteur depuis plus de trente ans.

Il semble bien ainsi que le critère de la participation au culte dominical peut être considéré comme donnant une idée assez valable de la vitalité religieuse en milieu rural. Certains objecteront que l'Alsace est différente des autres régions de France. On peut leur répondre cependant que des témoignages concordants sont fournis par les autorités ecclésiastiques et les recherches sociologiques pour des régions de « l'intérieur », tel le Gard, le Pays de Montbéliard ou la Guyenne et Gascogne (15). Nous signalerons par exemple ce texte de M. Joubert, extrait du dernier rapport de la VI^e^ Région (Guyenne et Gascogne) de l'Eglise Réformée de France :

> « Les premières conclusions auxquelles nous conduisent les statistiques retrouvent donc des affirmations connues depuis longtemps sur nos responsabilités vis-à-vis des mariages mixtes, des « détachés » et enfin sur ces « membres rattachés » qui se définissent par le fait qu'ils veulent bien accorder quelque intérêt aux manifestations ecclésiastiques (baptême, Ecole du Dimanche, enterrement) sans que cela signifie forcément qu'ils participent aux responsabilités de l'Eglise (cotisation, assistance au culte, participation à la sainte Cène) et encore moins qu'ils croient en Jésus-Christ ».

En définitive on peut se demander si, en milieu rural, la vitalité du protestantisme n'est pas liée à la participation à la vie cultuelle de la Communauté.

Le problème, il est vrai, se pose de manière différente en milieu urbain ; en effet, ici, le milieu protestant n'est plus du tout homogène et l'enquête pastorale

(14) Cf. J.-P. Boilloux, *Le recrutement du corps pastoral dans les Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine de* 1919 *à* 1958. Thèse Licence Théologie Protestante. Strasbourg, 1958.

(15) Sur le protestantisme rural, il faut signaler les publications de la Commission Nationale rurale de l'Eglise Réformée de France et en particulier le *Bulletin rural protestant* ; notons les études sur la situation spirituelle des Eglises du Tarn (*Journées Nationales rurales*, 1952 — Rapport ronéotypé), sur La Sensibilité à l'Evangile dans la Drôme, le Pays de Montbéliard, en Alsace (*Journées d'Etudes rurales*, 1950 — Rapport ronéotypé), La Lozère protestante dans *Bulletin rural protestant*, N° 17. Nous avons également utilisé les rapports présentés au Synode régional de Vauvert (Gard), de la IX^e^ Région de l'Eglise réformée de France en 1958 qui nous ont été très obligeamment communiqués par le Pasteur E. Barde de Nîmes, Président de la Région de Gardonnenque-Vaunage.

demeure difficile ; les questionnaires adressés aux pasteurs de Strasbourg, Colmar et Mulhouse lors de l'enquête de 1956 ne nous apportèrent que des renseignements très limités, ne donnant qu'une approche superficielle et tout à fait insuffisante du comportement religieux.

En dehors de l'enquête fort utile et bien connue sur Marseille du Pasteur Pellegrin (16) mais qui est plus démographique que sociologique, on peut dire que la première enquête sociologique du protestantisme urbain fut faite à Grenoble en 1954 par P. Bolle (17). Après avoir étudié le cadre général urbain, il lui compara la paroisse protestante. On compte à Grenoble 147.358 habitants ; la population active avec 64.000 personnes représente 46% de la population totale et les 28.000 ouvriers représentent 43% des actifs ; la structure de la paroisse protestante est assez différente ; elle groupe 3.282 fidèles sur lesquels il y a 1.836 actifs (soit 56% des fidèles) mais les ouvriers, au nombre de 477, ne sont que 26% des actifs. On compte encore 20% d'employés et artisans, 12% de commerçants et 33% de bourgeois ; mais ceux-ci sont les 2/3 de la population fidèle. D'autre part on envoya 1.200 fiches pour connaître les cotisants ; 243 seulement furent retournés (soit environ 20%) mais elles représentaient 73% des recettes de la paroisse. Tous ces renseignements furent confirmés un peu plus tard par un questionnaire distribué à la sortie du culte ; on décompte 216 participants dont 51% étaient des membres « responsables » c'est-à-dire appelés à jouir de certains droits particuliers dans la paroisse (18). Si la proportion des hommes et des femmes étaient la même que dans l'ensemble de la paroisse on remarquait cependant qu'il n'y avait que 47% d'actifs parmi les présents, que 64% des présents appartenaient à la bourgeoisie et qu'il n'y avait que 6% d'ouvriers. Ainsi on peut remarquer que le nombre des fidèles reste limité et qu'ils se recrutent dans un milieu social très particulier ; la partie vivante de la paroisse est une toute petite minorité aux tendances intellectuelles assez marquées. La paroisse protestante atteint à peine la masse populaire, dont il faut dire d'ailleurs que l'on ne soupçonnait guère l'importance avant la mise en œuvre de cette enquête.

Encouragée par cet exemple, une enquête approfondie a été lancée à Strasbourg au cours de l'hiver 1958-59. Un questionnaire, plus complet que celui généralement utilisé dans des enquêtes de pratique dominicale, fut préparé par des discussions entre les Pasteurs des paroisses intéressées, des théologiens de l'Université et les sociologues. Le questionnaire (19) s'inspire des questionnaires utilisés par l'Eglise romaine mais nous avons pensé qu'il fallait l'adapter à des paroisses protestantes de manière à ce qu'il puisse être utilisé soit par distribution au cours d'un culte, soit par des distributions à l'ensemble des fidèles d'une paroisse. C'est pourquoi nous y avons incorporé des questions sur la participation au Culte, à la Sainte Cène, la Lecture de la Bible, la responsabilité des fidèles à l'égard de leur paroisse, de leur Eglise, des missions, des mouvements de jeunesse, sur leur participation à des mouvements de l'Eglise et à des organisations non ecclésiastiques.

---

(16) J. PELLEGRIN, *L'Eglise de Marseille*, Marseille, 1947.

(17) P. BOLLE, « Un essai d'étude socio-religieuse : Grenoble » dans *Christianisme Social*, avril-mai 1958. Cette étude a pour point de départ l'enquête organisée en 1954 dans la XII[e] Région (Rhône-Alpes) de l'Eglise Réformée de France par le Pasteur P. GUIRAUD. — P. BOLLE doit publier prochainement une étude plus fouillée de ses recherches dans *Cahiers d'Histoire*, des Universités de Lyon, Grenoble et Clermont-Ferrand.

(18) Cette catégorie de fidèles a disparu de la nouvelle Discipline de l'E.R.F.

(19) Voir ci-après le texte intégral du questionnaire. Ce questionnaire sera utilisé au cours de l'année dans les paroisses de Mulhouse après avoir été amélioré. En particulier on a précisé les questions sur la lecture de la Bible, la participation au Culte, sur les lectures de journaux religieux. On a également essayé de voir quelle était l'influence et la diffusion des cultes radio-diffusés ou télé-diffusés.

# QUESTIONNAIRE

STRASBOURG 1959

*Veuillez remplir cette feuille ;*
*en rayant ce qui ne convient pas à votre cas*
*en mettant une croix dans la case qui convient*
*ou en écrivant la réponse, s'il y a lieu*

NE RIEN ÉCRIRE ICI

1) SEXE masculin — 1
féminin — 2

2) SITUATION DE FAMILLE célibataire — 1
marié — 2
veuf - (veuve) — 3
divorcé — 4

3) NOMBRE D'ENFANTS (si vous êtes avec votre mari, c'est lui qui répondra) | | |

4) NAISSANCE :
année :..... lieu :..... dépt. ou pays : ..... | | | | | | | |

5) INSTRUCTION :
avez vous fait des études primaires — 1
primaires supérieures — 2
techniques — 3
secondaires — 4
universitaires — 5
Quelle langue parlez-vous en famille : français ? — 1
dialecte ? — 2

6) DOMICILE HABITUEL :
Rue ..... | | | | |
Commune ..... | | | |
Depuis combien de temps habitez-vous à Strasbourg ? ..... | | |
Où habitiez-vous auparavant ? ..... | | | |

7) PROFESSION : si vous appartenez à l'une des catégories suivantes :
femme mariée ou veuve |_| — 1
chômeur |_| — 2
militaire du contingent |_| — 3
retraité |_| — 4
étudiant ou élève |_| — 5
pasteur, diacre ou diaconesse |_| — 6

vous remplissez la case qui vous concerne et vous écrivez dans le cadre professionnel les renseignements qui concernent : votre mari (même décédé), votre père (même décédé)

Profession : Branche d'activité .....
Salarié ou à son compte .....
Catégorie ou échelon .....
Lieu de travail, et rue .....

8) VIE RELIGIEUSE :

A quelle paroisse appartenez-vous ? .....

Origine : luthérienne 1
réformée 2
autre 3

Assistez-vous au culte : tous les dimanches 1
environ fois par mois 2
aux grandes fêtes 3

Si vous ne venez pas au culte régulièrement pourquoi ?

Distance du temple 1
Horaire du culte 2
Raisons familiales ou professionnelles 3
Autres raisons 4

Participez-vous à la Sainte Cène :

1 fois par an 1
Plusieurs fois par an 2
Pas du tout 3

Lisez-vous la Bible ?

Tous les jours 1
De temps en temps 2
Pas du tout 3

Vous considérez-vous comme responsable de la vie financière :

De votre paroisse oui — non
De l'église oui — non
Des missions oui — non
Des mouvements de jeunesse oui — non

Considérez-vous, *compte tenu de vos ressources*, que vous donnez à l'église une contribution :

Importante 1
Normale 2
Insuffisante 3

Lisez-vous :

| | | |
|---|---|---|
| « Le Messager Evangélique » | « Fraternité Evangélique » | __ |
| « L'Illustré Protestant » | « Le pain Quotidien » | |
| « Parole pour tous » | « Réforme » | |
| « Christianisme au XX^e siècle » | « Foi et Vie » | |

Faites-vous partie d'un groupement de l'église : oui — non _____

Si oui : activité paroissiale comme membre participant 1

mouvement de jeunesse 2

autre groupement comme responsable 3

Faites-vous partie d'une organisation :

| | | |
|---|---|---|
| Professionnelle | oui — non | __ |
| Familiale | oui — non | __ |
| Politique | oui — non | __ |
| De loisir ou autre | oui — non | __ |

*MERCI*

CE QUESTIONNAIRE ANONYME SERA DÉPOUILLÉ
PAR LES SOINS DU GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

En définitive ce questionnaire fut définitivement approuvé par la Société pastorale de Strasbourg en février 1959 et il fut distribué le dimanche 1^er mars 1959 dans six des huit paroisses de Strasbourg Intra-Muros et dans la paroisse de Neudorf ; il concernait 29.064 protestants sur les 51.000 que compte Strasbourg, et 17.800 sur les 26.369 de la Vieille Ville.

Dans la Ville on compte 1.336 présents aux divers cultes soit un taux brut de 7,6% et en décomptant les enfants de moins de 14 ans (*grosso modo* 20% de la population) on a un taux net de 10,02%. Si on compare les chiffres des deux Eglises luthérienne et réformée on constate des différences assez sensibles de pourcentage. En effet on décompte 461 Réformés présents au Culte pour 2.680 fidèles de plus de 14 ans soit un taux net de 17,3% et 875 Luthériens pour 11.562 fidèles de plus de 14 ans, soit un taux net de 7,6%. Pour la Semaine Sainte on compte 3.731 communions chez les Luthériens, soit un taux net de 30,9% et 814 chez les Réformés soit un taux de 32,9%. On peut ainsi constater que la masse des Fidèles est comparable chez les Luthériens et chez les Réformés mais les paroisses réformées, plus bourgeoises d'ailleurs dans leur ensemble, comptent plus de pratiquants réels ; on peut penser que 20% des Luthériens sont des « conformistes saisonniers » alors que ce n'est le cas que de 15% des Réformés. Toujours est-il qu'à Strasbourg les deux Eglises officielles ne touchent plus guère que le tiers des Protestants. Il faut certes faire leur place aux Eglises libres sur lesquelles nous manquons de données très précises mais on peut penser que leur influence reste limitée. La grande masse de la population qui se dit encore « protestante » lors des recensements a peu à peu abandonné presque toute vie religieuse : par ennui ? par paresse ? ou bien sous l'influence des traditions libérales ? ou à cause de l'inadaptation des Eglises. Il faut en tout cas souligner que lors des

élections municipales les listes nettement protestantes n'ont réuni elles aussi que le tiers des électeurs protestants à avoir voté (20).

En attendant la fin des opérations de dépouillement de ce questionnaire et son interprétation (21), on peut cependant souligner que la répartition des Fidèles par catégorie socio-professionnelle n'a rien de comparable ni avec la situation de la Ville ni avec la situation des Paroisses, ainsi que le montre le tableau ci-dessous :

| | Ouvriers | Artisans et commerçants | Employés et cadres moyens | Cadres supérieurs | Divers |
|---|---|---|---|---|---|
| Ville..... | 38% | 25% | 27% | 5% | 5% |
| Paroisses..... | 26% | 27% | 30% | 8% | 8% |
| Fidèles. ..... | 5% | 15% | 35% | 40% | 5% |

*N.B.* — Ce tableau est susceptible d'être modifié quand nous disposerons des renseignements de l'enquête en cours de dépouillement. Il est fondé seulement sur des sondages approximatifs.

Enfin il faut souligner le très grand nombre de femmes. Elles représentent 68% de l'auditoire dans les paroisses luthériennes et 63% de l'auditoire réformé. On peut également remarquer l'absence de certains quartiers soit parce qu'il s'agit des quartiers éloignés des lieux de culte, soit parce qu'il s'agit de quartiers habités par les classes les moins aisées de la population.

Ce qui est assez intéressant également, ce sont les réponses concernant le comportement religieux des fidèles qui ont répondu au questionnaire. Ils lisent peu leur Bible et certains même ne la lisent pas du tout. De même seule une minorité se considère responsable matériellement de la vie des paroisses, de la vie de l'Eglise ou des Missions. Par contre une majorité très nette se reconnaît responsable des mouvements de jeunesse et seuls s'en désintéressent certains, les plus de soixante ans. Enfin peu de protestants semblent engagés dans la vie publique, qu'elle soit syndicale ou politique.

Tout ceci reste encore très superficiel et aura besoin d'être précisé et surtout expliqué ce qui nous amènera à passer du stade de la sociographie à celui d'une sociologie véritable.

***

Cette évolution d'ailleurs se retrouvera rapidement sur les autres plans de la recherche sociologique protestante. Certes, en raison du retard pris par le protestantisme il faudra développer d'abord la recherche sociographique de manière à connaître réellement la situation du Protestantisme français. Par exemple nous ne savons pas combien il y a réellement de protestants en France ; dans la plupart des cas nous ignorons la répartition socio-professionnelle de ces protestants ; en

(20) Sur les attitudes politiques des protestants strabourgeois, cf. F.G. DREYFUS, « Les Élections en Alsace » dans *Les Elections du 2 janvier* 1956. (Cahier 82 de la Fondation Nationale des Sciences Politiques), Paris, 1957, et pour les élections de 1958 : U.W. KITZINGER, « Religion, Regionalism and Personal Issues » dans *Political Studies*, 1959.

(21) Le dépouillement de ce questionnaire est effectué avec l'aide très précieuse de la Direction Régionale de l'I.N.S.E.E. Nous espérons pouvoir en publier les résultats dans le courant de 1960 dans un article de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.*

fait en dehors de quelques paroisses de la région parisienne (22), des paroisses de Bordeaux (23), de Lyon ou de Marseille (24), de quelques rares études sur les milieux ruraux (25), nous ignorons à peu près tout du Corps protestant français (26). Nous en ignorons d'ailleurs en grande partie l'Histoire car, comme le rappelait très justement M. E.G. Léonard, les histoires du protestantisme dont nous disposons sont presque toujours des histoires « événementielles ». Or une histoire sociale du Protestantisme est nécessaire et elle devrait débuter avec la préréforme. On parle beaucoup aujourd'hui de déchristianisation, de sécularisation. On peut se demander jusqu'à quel point certaines régions étaient chrétiennes au moment de la Réforme ; nous pensons à certaines régions d'Alsace, considérées depuis toujours comme difficiles sur le plan religieux ; par ailleurs la récente étude de M. G. Serr (27) sur Montauban pose le problème de la diffusion de la Réforme dans les divers milieux sociaux et l'on est en droit de se demander si ce qu'il avance pour Montauban d'une diffusion limitée à certains milieux intellectuels et aisés peut être généralisé. Il est également difficile de comprendre certaines attitudes du Protestantisme français si on ne connaît pas son histoire ; il est certain par exemple que le culte public a moins d'importance pour la vitalité religieuse des régions cévenoles que de l'Alsace dans la mesure même où pendant plus d'un siècle seuls subsistaient les cultes familiaux. Et si par ailleurs les milieux protestants ne voient pas les Philosophes du XVIII[e] siècle avec la même « horreur » que les milieux catholiques c'est que pour eux Voltaire et Rousseau comptent parmi ceux à qui ils doivent le renouveau des idées sur la Tolérance. Il nous faut donc une Histoire du Protestantisme qui ne soit pas une histoire des événements mais qui soit une histoire sociale, une histoire idéologique, en un mot une histoire des protestants, qui nous permette de mesurer l'influence de telle tradition, de telle tendance (28), de telle coutume, qui nous permette d'étudier les aspects les plus divers du comportement religieux et de les expliquer, qui nous permette enfin de comparer comportement religieux et comportement politique (29).

De même une large place devrait être faite dans nos études à la psychologie sociale dans la mesure même où le protestant français a toujours été profondément marqué par un long passé d'individualisme et dont par conséquent certains

---

(22) Outre les travaux déjà cités de Bouillane de Lacoste, il faut signaler la thèse de Sciences Politiques de P. Bliek, *La Paroisse de l'Oratoire du Louvre* (1953).
L'étude du Colonel Villate sur la Paroisse de Plaisance ne rendra guère de service.

(23) Sur Bordeaux, cf. J.N. Bouillane de Lacoste, *Le Protestantisme bordelais* (1955).

(24) Sur Marseille, cf. Pellegrin, *op. cit.* et pour Lyon, H. Bruston, « Le protestantisme lyonnais » dans *Rev. de Psychologie des Peuples*, 1958, N° 2.

(25) Sur les milieux ruraux, cf. note 15 et aussi l'importante étude plus générale de P. Poujol et S.R. Schram, « Le Protestantisme rural » dans *Les Paysans et la Politique*, Cahier 94 de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

(26) Le seul ouvrage de synthèse est l'importante étude socio-historique de E.G. Léonard, *Le Protestant français.*

(27) Gaston Serr, *Une Eglise protestante au XVI[e] siècle, Montauban.* Aix-en-Provence, 1958.

(28) A cet égard, des études du genre de la thèse de R. Voeltzel sur *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVII[e] siècle.* Thèse Doct. Théologie Protestante, Strasbourg, Paris, P.U.F., 1955, devraient se multiplier. Soulignons aussi tout l'intérêt des travaux de D. Ligou sur Montauban, *Documents sur le Protestantisme montalbanais au XVIII[e] siècle*, Montauban, 1955 et *Montauban à la fin de l'Ancien régime et aux débuts de la Révolution*, Paris, 1958.

(29) Les études sur la sociologie politique du protestantisme ont été profondément marquées par l'emprise d'A. Siegfried ; en particulier il faut souligner l'importance de sa *Géographie électorale de l'Ardèche sous la III[e] République.* Signalons aussi l'étude de S.R. Schram, *Protestantism and Politics in France*, Alençon, 1954, et les chroniques électorales du même dans *Christianisme Social.*

comportements et certaines attitudes ressortissent autant à la psychologie qu'à l'histoire et à la sociologie.

***

Ainsi la sociologie du protestantisme en France si elle est amenée à utiliser des critères différents de la sociologie du catholicisme, si elle a à résoudre des problèmes plus complexes, est malgré tout profondément influencée par les travaux de M. Le Bras et de ses disciples. Cela s'explique d'ailleurs dans la mesure où de part et d'autre, à la différence peut-être des pays anglo-saxons, les sociologues ont été amenés à travailler pour des Eglises qui sont implantées en un milieu en cours de sécularisation, car trop souvent ces Eglises n'ont pas su s'adapter aux problèmes économiques du monde contemporain qu'ils s'appellent exode rural, industrialisation, urbanisation, amélioration du niveau culturel. Comme dans l'Eglise romaine, on est amené à constater dans les Eglises protestantes un affaiblissement sensible de la vie religieuse qui ici atteint tous les milieux sociaux et qui s'explique dans les milieux populaires par la « désadaptation » des Eglises et dans les milieux intellectuels (au moins jusqu'à une époque récente) par la tentation du libéralisme et du rationalisme ; cet affaiblissement en milieux protestants ne se marque pas seulement par l'absentéisme aux Assemblées mais aussi, et c'est peut-être plus grave, par un déclin de l'attachement à l'Ecriture. Cependant à côté de cet aspect « utilitaire » et pastoral de la sociologie protestante qui a marqué certains travaux (30), se maintient et se développe même une recherche plus fondamentale qui essaye de pénétrer les comportements soit des milieux urbains soit aussi des milieux de diaspora. Les comportements de ces derniers milieux sont tout à fait différents de ceux des zones où les protestants forment une minorité qui compte ; dans une certaine mesure il semble que l'on puisse dire que le protestant n'a pas de complexe de « minorité » à la différence par exemple du catholique allemand ou hollandais (31). Une telle recherche qui devrait se développer éclairerait certains aspects de la pensée de M. Weber et devrait d'ailleurs se généraliser non seulement dans les autres pays occidentaux mais encore dans les divers pays de mission ; elle permettrait certainement de préciser certains des caractères psychosociologiques de l'Homme protestant. Il faudrait également entreprendre l'étude de la masse de plus en plus importante des « non rattachés » ou des « détachés » et comparer les comportements de ceux d'entre eux qui sont d'origine protestante avec le comportement de ceux d'origine catholique ou juive. Cela nous amènerait d'ailleurs à élargir la sociologie religieuse vers les sociologies du déisme, de l'athésime ou du socialisme dont M. Desroche nous a entretenu précédemment. Mais de toute manière, certaines questions ne pourront être qu'approchées sans être jamais résolues car le sociologue de la religion ne peut oublier qu'il travaille sur des problèmes dont l'être humain ne peut atteindre la totalité. Comme l'a écrit un jour R. Mehl « l'humble fidèle qui vit sa foi a une connaissance plus profonde de son Eglise que le sociologue le plus honnête et le plus objectif » (32).

F.-G. Dreyfus.
(*Centre National
de la Recherche Scientifique*).

(30) Cf. pour exemple P. Conord, Rapport sur la Statistique, in *Actes du Synode national du Chambon-sur-Lignon*, 1951, et F.G. Dreyfus, Milieux sociaux et édification ecclésiastique, in *Christianisme Social*, 1958.

(31) Cf. en particulier le rapport du P. Goddijn sur *Les minorités catholiques et l'intégration sociale* à la VI[e] Conférence Internationale de Sociologie religieuse.

(32) R. Mehl, « Dans quelle mesure la sociologie peut-elle saisir la réalité de l'Eglise ? », in *Revue d'Histoire et Philosophie religieuses*, 1951, N° 4.

ARCHIVES
DE SOCIOLOGIE
DES RELIGIONS

*Le compte-rendu des discussions*
*des Actes du Colloque européen*
*de sociologie du Protestantisme de Strasbourg*
*sera publié dans le prochain numéro*
*des*

*ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS*

# BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

## BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1 ABEL (Armand).

**Le Centre National Belge pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman contemporain.** *Civilisations*, 1959, 2, 187-90.

De création récente. Son objectif : « étude scientifique et pratique de la sociologie des pays musulmans ». Semble devoir comporter une partie religieuse ; à preuve : les documents rapportés par le Président d'un voyage d'études.

2

**Aspects actuels de l'Anglicanisme.** *Informations Catholiques Internationales*, 88, 15 janvier 1959, 11-24.

Aspects liturgiques, missionnaires, sociaux de l'Eglise anglicane d'aujourd'hui. Ses rapports avec les autres confessions chrétiennes, son attitude devant les problèmes de la vie moderne.

3 BETANCUR (Jorge E.) et GARCIA DE SOUSA (Luis).

**Current Population Changes in Latin America and the Implications for Religious Institutions and Behavior.** (L'évolution actuelle de la population en Amérique Latine et ses incidences sur les institutions et le comportement religieux). *The American Catholic Sociological Review*, XX, 1959, 1, 25-42.

Situation critique de la pratique religieuse et des vocations dans des régions connaissant une poussée démographique sans précédent (nombreux tableaux statistiques). Nécessité d'études sociologiques approfondies pour aider l'Eglise à mieux faire face aux problèmes qu'elle est appelée à résoudre.

4 BIRNBAUM (Norman).

**Säkularisation.** *Monatschrift für Pastoraltheologie*, 48 (1959), n° 3, 68-84.

La sécularisation dans le monde occidental, à l'extérieur et à l'intérieur même de la sphère « religieuse ». La complexité de ses racines historiques, en distinguant la filière protestante de la filière catholique. La prééminence de l'urbanisation dans ce processus doit être réexaminée, notamment à la lumière des enquêtes françaises et anglo-saxonnes. Le rôle des classes sociales. Religion et Eglise. L'apport de Marx à cette problématique, en regard des faits que nous observons effectivement aujourd'hui.

5

**Le Bouddhisme, la politique, les missions chrétiennes au Tibet.** *Informations catholiques internationales*, 96, 15 mai 1959, 17-27.

Trois siècles de tentatives missionnaires : les raisons sociales, politiques et religieuses des difficultés rencontrées.

6 BOULARD (Fernand).

**Aspects sociologiques. Le problème des trop petites paroisses.** *La Maison-Dieu*, 1959, 1, 9-24.

Superficie trop exiguë et dépeuplement sont une cause de déséquilibre, mais ne sont pas intrinsèquement liés à la pratique religieuse. Un nouveau cadastre paroissial doit tenir compte des « localités-centres », d'où la nécessité de déterminer les unités primaires de la vie sociale et, en second lieu, l'organisation ecclésiastique qui répond le mieux à ces

données humaines : « Il faut faire l'évangélisation *du monde tel qu'il est* ».

7 BOULARD (Fernand).

**Principes pour le Planning.** *La Maison-Dieu*, 1959, 1, 85-96.

Le planning permet d'agir avec méthode et « avant d'être acculé par les urgences ». Il doit porter sur les paroisses, les lieux de culte dominical, les prêtres, les « satellites », et enfin l'église diocésaine. Partir des faits qui induisent à dégager certaines notions sociologiquement valables.

8 BOURLON (Abel).

**Actualité des Mourides et du Mouridisme.** *L'Afrique et l'Asie*, 46, 1959, 2, 10-30.

Quelques observations recueillies au cours d'un récent séjour de l'A. au Sénégal sur cette confrérie et l'influence qu'elle exerce sur la vie économique, sociale et politique du pays.

9 BOURMONT (R.P. de) et GUENEAU (Chan.).

**Vocations religieuses.** *La vie spirituelle*, 48, 1959, 1, 27-63.

Résultats statistiques d'une enquête menée par les aumôniers nationaux des différents mouvements spécialisés d'Action catholique féminine auprès des monastères et des maisons-mères des congrégations religieuses. L'étude fait également état de nombreux témoignages personnels.

10 BRIEN (André).

**Foi et mentalités modernes.** *Etudes*, avril 1959, 3-21.

Importance du milieu et de ses normes dans la formation des « mentalités » ; nécessité de tenir compte de ces mentalités, de les circonscrire ainsi que leurs incidences sur la vision de foi. Esquisse d'une pédagogie qui ne « contre » pas, mais élargit les perspectives.

11 BURGALASSI (Silvano).

**Classificazione e tipologia nella sociologia religiosa.** (Classification et typologie en sociologie religieuse). *Sociologia religiosa*, 3-4, 1959, 95-142.

Le problème de la terminologie, de la méthodologie et des diverses typologies en vigueur. Essai d'une synthèse sociologique d'après les ouvrages plus marquants publiés jusqu'ici.

12

**Les catholiques cubains dans la révolution.** *Informations catholiques internationales*, 91, 1er mars 1959, 17-26.

Les problèmes posés par l'adhésion des catholiques à la révolution fidéliste : raisons de cette adhésion, regard sur l'avenir du pays et sur la place de l'Eglise dans cet avenir.

13 CAZENEUVE (Jean).

**Le Peyotisme au Nouveau Mexique.** *Revue Philosophique*, 1959, 2, 169-182.

Synthèse et réflexions sur un sujet qui a déjà fait l'objet de plusieurs études. (Réf. en notes p. 169-70). Le peyotisme est un syncrétisme récent, combinant le christianisme aux traditions indigènes, où l'intoxication rituelle joue un rôle central.

14 CHANDLER (P.J.).

**The Christian social conscience in post-war Germany.** (La conscience sociale des Chrétiens dans l'Allemagne d'après-guerre). *The Church Quarterly Review*, avril-juin 1959, 210-25.

Sortie de l'attitude passive qui la caractérisa sous le régime nazi, l'Eglise chrétienne semble aujourd'hui affronter avec un esprit et des méthodes renouvelés les problèmes sociaux et politiques de l'Allemagne occidentale.

15 CHELINI (Jean).

**Pratique religieuse et niveaux de culture.** *Signes du temps*, 2, février 1959, 11-15.

Le bilan des dernières enquêtes de pratique dominicale, les rapports entre les groupes socio-professionnels et la pratique religieuse, ainsi que la relation entre la pratique et la culture secondaire forment l'objet de cette « chronique de sociologie religieuse ».

16 CHENU (M.D.).

**La liberté du croyant.** *Esprit*, avril 1959, 598-619.

Importante contribution méthodologique basée sur une ample rétrospective historique : « Le mot de *conditionnement* a été récemment employé pour désigner en sociologie religieuse, les coordonnées sociales d'une transmission du message chrétien dans une société où les déterminismes collectifs affectent massivement la vie de l'esprit comme la vie économique. Ce mot nouveau pour un phénomène en partie nouveau est en réalité

l'exacte expression de la plus traditionnelle théologie... ». Par ailleurs, développements fondamentaux sur la distinction entre la vie de la foi, voire les élaborations théologiques, d'une part, et d'autre part les comportements du « christianisme sociologique ».

17 CROWLEY (Daniel J.).

**L'héritage africain dans les Bahamas.** *Présence Africaine*, déc. 58-janv. 59, 41-58.

Dans la deuxième partie de l'article : étude des différentes confessions chrétiennes et de la persistance sporadique de certaines pratiques, réminiscences de l'Afrique originelle. Entre autres : la « possession » et le rituel qui l'environne ; la magie ; les offrandes aux morts...

18 DIOP (Thomas).

**Forme traditionnelle de gouvernement en Afrique Noire.** *Présence Africaine*, déc. 58-janv. 59, 16-21.

Conception du souverain comme « chef de la plus grande famille » (elle est à la base des formes historiques proprement négro-africaines comme l'Empire de Ghana, du Mali et autres) ; étroite connexion du sacré et profane qui n'exclut pas la tolérance religieuse ; tension constante vers un mieux-être collectif du clan, qui est tout en chacun et où chacun est tout : tels sont les apports d'un humanisme africain, dont l'Histoire a interrompu le développement.

19 DOGAN (M.).

**Le comportement politique des Italiens.** *Revue française de Science Politique*, IX, 1959, 2, 383-409.

A partir des résultats des élections législatives du 25 mai 1958, analyse sociologique tendant à mettre en lumière certains aspects du comportement politique et électoral caractéristiques d'un pays « où coexistent le plus important parti chrétien du monde entier, le plus fort parti communiste de l'Occident et le parti socialiste européen le plus fidèle à l'idéologie marxiste ».

20 DREYFUS (F.G.).

**La ville et la vie religieuse.** *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1959, 2, 143-59.

Tour d'horizon des récents travaux sociologiques d'inspiration catholique concernant la situation religieuse des zones urbaines en France.

21 DUVIGNAUD (Jean).

**Existence et possession.** *Critique*, mars 1959, 253-63.

A propos de trois ouvrages récents (Métraux, Bastide, Leiris, *Arch.*, VIII, n° 116, VI, n°s 91 et 133), réflexions sur l'importance de la fonction symbolique et de l'imaginaire dans l'évolution sociale. La religion, en particulier, ne peut se comprendre, selon la réduction positiviste, comme une simple idéologie ou une drogue des pauvres : elle est la succession des efforts obscurs de l'esclave, de l'homme pour conquérir symboliquement l'humanité dont il est privé.

22 EPTON (Nina).

**Sectes et danses extatiques de « dépassement » chez les Musulmans de Java.** *Revue de Psychologie des Peuples*, 1959, 1, 49-61.

Sorte d'« osmose métaphysique » entre l'Islam et le vieux fonds ésotérique hindou.

23 FAVRE (R.P. Blaise).

**Problèmes de l'éducation chrétienne en Afrique Centrale.** *Nouvelle Revue de science missionnaire*, XV, 1959, 2, 99-119.

Ce que l'Eglise doit et peut faire dans le domaine scolaire, auprès des jeunes et dans le secteur familial pour aider les peuples Africains devant les difficultés posées par la rencontre brutale de la civilisation moderne avec des conditions de vie qui restent par ailleurs souvent primitives, voire inhumaines.

24 FICHTER (Joseph H.).

**Priests as Interviewers.** (Les prêtres comme interviewers). *Social Order*, juin 1959, 275-279.

Résultats d'une enquête menée en partie par des interviewers laïcs et en partie par des prêtres. La comparaison des deux types de réponses ne donne, en l'occurrence, aucune différence significative. Mais l'auteur est trop prudent pour en conclure qu'on obtiendrait le même résultat quel que soit l'objet de l'enquête (dans le cas présent, il s'agissait des rapports avec les maîtres de l'Université Notre-Dame).

25 FONTAN (Antonio).

**Les problèmes de l'Université espagnole.** *La Table Ronde*, 137, mai 1959, 125-135.

Ses implications avec la question religieuse, facteur central de la vie nationale espagnole.

26

**Genève, « ville ouverte ».** *Informations catholiques internationales*, 98, 15 juin 1959, 17-25.

La place actuelle des catholiques dans la vie sociale, économique et politique, et leur vitalité chrétienne dans le contexte interconfessionnel de la ville qui depuis le début du siècle a cessé d'être la « citadelle de la Réforme ». (103.555 catholiques contre 105.320 protestants pour le canton de Genève en 1958).

27 GESSAIN (Monique).

**Note sur les Badyaranké (Guinée, Guinée portugaise et Sénégal).** *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXVIII, fasc. 1 et 2, 1958 (parus 1959), 43-89.

Monographie des divers aspects de la vie d'une population où les croyances traditionnelles et les rites qui leur correspondent restent sous-jacents à une islamisation superficielle. Bibliographie.

28 GIRAULT (Louis).

**Le culte des Apacheta chez les Aymara de Bolivie.** *Journal de la Société des Américanistes*, t. XLVII (Nelle S.), 1958 (paru 1959), 33-46.

L'*apacheta* est un petit amoncellement de pierres, lieu (ou objet) de culte. L'origine en est précolombienne. Mais les missionnaires y ont planté des croix, ce qui en fait le support d'un syncrétisme religieux.

29 GLANTZ (Oscar).

**Protestant and Catholic voting behavior.** (Le comportement électoral des catholiques et des protestants). *The Public Opinion Quarterly*, Printemps 1959, 73-82.

L'affiliation religieuse est-elle une variable indépendante pour la détermination de l'orientation électorale ? C'est ce qui semblait ressortir d'enquêtes effectuées en 1940 et 1948 par Lazarsfeld et Berelson (cf. réf. bibli., p. 73). Une enquête menée sur Philadelphie et testant la variable religieuse non seulement à l'intérieur des groupes professionnels et des strates sociales, mais encore à l'intérieur des catégories présentant le même type d'attitude à l'égard du patronat et du mouvement ouvrier, ne révèle pas de différence caractéristique entre catholiques et protestants quant à leur choix à l'égard du parti démocrate et du parti républicain. (On veut bien croire que l'affiliation religieuse ne soit pas une variable « indépendante » et qu'on retrouve les mêmes choix politiques, une fois la religion vidée de toutes les attitudes socio-économiques qu'elle transporte avec elle. Mais n'est-ce pas cette solidarité relative des attitudes socio-économiques avec l'affiliation religieuse — ici les catholiques étant plus démocrates, et les protestants plus républicains — qui fait problème ? — F.A.I.).

30 JEFFREYS (M.D.W.).

**Braima alias Abraham, a study of diffusion.** (Braima ou Abraham, étude d'un fait de diffusion). *Folklore* (Londres), vol. 70, mars 1959, 323-333.

Exemple d'un thème judaïque importé chez les Yoruba de Nigeria, et assimilé comme *mythe des origines*. Considérations méthodologiques sur le fait culturel de la *diffusion*.

31 JESSET (Thomas E.).

**Christian Missions to the Indians of Oregon.** (Les missions chrétiennes chez les Indiens de l'Orégon). *Church History*, juin 1959, 147-56.

Les phases successives de la pénétration missionnaire dans ce territoire ; son contexte politique et social ; difficultés et conflits imputables à l'opposition missionnaire — colon.

32 KLOCZOWSKI (Sergy).

**Prace nad atlacem historycznym Kosciola w Polsce.** (Les travaux de recherches scientifiques sur l'atlas d'histoire ecclésiastique en Pologne). *Roczniki Humanistyczne*. Université catholique de Lublin, t. VI, vol. 5, 1958, 259-274 ; 300-302 (résumé en français).

Une série de volumes intitulés *Polonia Christiana* sur l'histoire des institutions ecclésiastiques et une série d'atlas diocésains doit préparer la constitution d'un grand *Atlas d'histoire ecclésiastique* pour lequel un travail de documentation systématique — avec questionnaire *ad hoc* — est en préparation. « Le projet du questionnaire embrasse les informations concernant : les origines des institutions, leur disparition, les dédicaces des églises aux saints, le patronage, des renseignements concernant les immeubles ecclésiastiques... les bases économiques et l'appartenance administrative, le personnel de l'institution et les fonctions religieuses et sociales » (p. 301-302).

33 LALOUX (J.).

**La pratique religieuse des milieux indépendants.** *Evangéliser*, nº 78, mai-juin 1959, 549-560.

(*Arch.*, VIII, nº 102).

34 LAMM (Hans).

**Note on the number of Jewish victims of National-Socialim.** (Note sur le nombre des Juifs victimes du National-Socialisme). *Jewish social studies*, avril 1959, 2, 132-34.

Une évaluation aussi exacte que possible du nombre des victimes juives du Nazisme requiert avant tout l'accord des experts sur le terme même de « juif », susceptible de modifier sensiblement les chiffres selon qu'il est employé dans le sens « racial » ou « religieux ».

35 LANTERNARI (Vittorio).

**Fermenti religiosi e profezie di libertà fra i popoli coloniali.** (Ferments religieux et prophéties de liberté parmi les peuples coloniaux). *Nuovi argomenti*, 37, mars-avril 1959, 54-92.

Intéressant panorama des mouvements prophétiques et des cultes nativistes de l'Afrique Noire issus, tel un produit spontané, du contact (ou du choc) culturel entre aborigènes et blancs. Analyse des facteurs politiques, sociaux, culturels et surtout religieux qui sont à l'origine de ces mouvements. L'auteur traite également, bien que plus brièvement, des mouvements parallèles intéressant l'Océanie et les peuples indigènes de l'Amérique septentrionale et méridionale. Très riche bibliographie.

36 LANTERNARI (Vittorio).

**La festa dei maiali.** (La fête des cochons). *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXX, 1959, 1, 15-63.

Les aspects sociaux, économiques et religieux des grandes fêtes périodiques chez les peuples de la Mélanésie.

37 LIBERTINI (Lucio).

**Politique du Vatican sous le règne de Pie XII.** *Les Temps Modernes*, janv. 1959, 1131-52.

Pie XII avant et après son élection : l'influence d'un homme sur les évolutions de la stratégie religieuse en fonction de diverses conjonctures politiques.

38 MAIR (L.P.).

**Independent religious movements in three continents.** (Mouvements religieux indépendants sur trois Continents). *Comparative Studies in Society and History*, I, 2, janvier 1959, 113-35.

Etude comparative portant sur des mouvements religieux typiques de trois aires ethnographiques apparemment sans grand rapport entre elles : la « Ghost Dance » des Indiens de l'Amérique nord-occidentale, les « Cargo Cults » des peuples mélanésiens et la « Mission des Noirs » de l'Afrique centro-méridionale. Thèmes communs, divergences, arrière-plan politique et social.

39 MEYER (Dorothy L.) et BELL (Wendell).

**Anomia and the Achievement of life goals.** (L'Anomie et la réalisation du but de la vie). *American Sociological Review*, vol. 24, n° 2, avril 1959, 189-202.

Les auteurs avancent eux-mêmes que l'on peut donner à leur concept d'« anomie », emprunté à L. Srole (Réf. p. 189, n° 1), des sens aussi peu précis que « désespoir », « découragement », « désorganisation intérieure », « démoralisation » (p. 192). Ayant admis que tout cela doit se produire si l'homme ne réalise pas les objectifs auxquels il peut prétendre dans la société, ils en déduisent que les groupes religieux les mieux intégrés dans la société américaine doivent avoir la plus faible « anomie ». C'est le cas des protestants. Cela devrait être l'inverse pour les juifs et les catholiques. Par malheur, les juifs se révèlent avoir une très faible « anomie ». Alors, on explique que cette exception confirme la règle, car, formant une société à caractère « classique », ils atteignent leur but par des voies internes à leur groupement ethno-religieux.

40 MOERMAN (F.).

**Enquête sur l'influence chez les jeunes de la famille, de la paroisse, de l'école.** *Evangéliser*, janv.-fév. 1959, 357-373.

Cette enquête menée auprès d'un groupe de jeunes n'a pas un caractère sociologique. Elle présente néanmoins pour nous un intérêt à cause du contenu des réponses relatives à la conception de la vie chrétienne et aux relations paroisse-famille (il est peu question de l'école).

41 MOL (Rév. J.J.).

**Theoretical Frame of reference for the interactionnal Patterns of Religion and the Adjustement of Immigrants.** (Cadre de référence théorique pour l'étude des types d'interaction entre la religion et l'adaptation des émigrants). *R.E.M.P. Bulletin* (Research Group for European Migrations Problems, La Haye), vol. 7, avril-juin 1959, 21-43.

Analyse exhaustive, sur un plan strictement théorique, *de toutes les hypothèses*, avec leurs modalités diverses, pouvant intervenir dans un processus d'interaction de cette sorte. (Cette étude semble particulièrement utile, alors que tant d'études concrètes acceptent, pour l'explication de ce genre de phénomènes, l'hypothèse qui se présente la première. — F.A.I.).

42 MOLET (Louis).

**Esquisse de la mentalité malgache.** *Revue de Psychologie des Peuples*, 1959, 1, 23-40.

Forte influence des croyances religieuses traditionnelles : paganisme, fatalisme, magie, culte des morts.

43 NGUYEN TRAN HUAN.

**Histoire d'une secte religieuse au Viet-Nam : le Caodaïsme.** *Revue de Synthèse*, juil.-déc. 1958 (paru 1959), 265-281.

Sous un style anecdotique, le présent article se préoccupe, en fait, de l'origine de la secte, de sa composition, de son extension numérique (plus d'un million d'adhérents) et géographique, du contenu de ses croyances et de son rôle politique.

44 NOGEE (Philip) et LEVIN (Murray B.).

**Some Determinants of Political Attitudes among College Voters.** (Quelques facteurs déterminant le comportement politique et électoral des étudiants). *The Public Opinion Quarterly*, XXII, 1958, 4, 440-63.

Résultats d'une enquête menée auprès de 314 étudiants de l'Université de Boston, choisis parmi ceux qui avaient participé pour la première fois aux élections présidentielles (1956). Les interviews portaient sur les facteurs politiques, idéologiques, familiaux et religieux ayant déterminé le vote des étudiants interrogés.

45 O'BRIEN (William F.).

**General Clark's nomination as ambassador to the Vatican : american reaction.** (La nomination du Général Clark comme ambassadeur au Vatican : réaction américaine). *The Catholic Historical Review*, XLIV, 4, janv. 1959, 421-39.

Une épisode des relations Eglise-Etat aux Etats-Unis entre octobre 1951 et janvier 1952, et les tensions que la politique a fait naître entre protestants et catholiques.

46 ORLANDIS (José).

**Le catholicisme dans l'Espagne d'aujourd'hui.** *La Table Ronde*, 135, mars 1959, 128-152.

Quelques statistiques de pratique avec corrélation ville-campagne, la naissance d'une classe ouvrière en marge de toute influence chrétienne, la persistance d'un fonds de conscience religieuse, les tensions doctrinales à l'égard de l'Etat totalitaire, l'agnus dei comme preuve de la vitalité de l'Eglise.

47 PIN (Emile).

**Sociologie ou pastorale ?** *Revue de l'Action Populaire*, 128, mai 1959, 589-95.

« Que peut-on attendre des enquêtes de sociologie religieuse ? » A partir de cette question, description de la démarche « scientifique » et de la démarche « pastorale », examen de leurs objectifs et intérêts respectifs. « Si ces distinctions sont clairement faites, aucun conflit n'est à craindre entre deux démarches qui, aux yeux de tous, sont légitimes l'une et l'autre et qui, aux yeux du chrétien, expriment chacune selon sa vocation propre le devoir de connaître pour agir » (p. 595).

48 POUILLON (Jean).

**Vaudou. Zâr et possession.** *Les Temps modernes*, fév.-mars 1959, 1488-1500.

A propos de Métraux (*Arch.*, VIII, n° 116) et Leiris (*Arch.*, VII, n° 133), l'A. voit dans l'esclavage l'explication du syncrétisme essentiel au Vaudou : les pratiques africaines garantissaient aux esclaves le maintien de leur identité propre, le catholicisme leur apportait l'espoir de s'égaler aux maîtres... par l'emploi de moyens surnaturels dont, semblait-il, ceux-ci usaient pour leur plus grand bénéfice » (p. 1492). L'état de dénuement du paysan Haïtien et des Ethiopiens de Gondar serait à l'origine des phénomènes de possession, selon un rapport de compensation.

49

**La réaction religieuse des Russes soviétiques à l'Exposition de Bruxelles.** *Irenikon*, 1959, 1, 48-57.

Quelques questions soulevées par les visiteurs Russes à l'occasion de leur passage au pavillon du Saint-Siège. Intérêt porté par eux aux rapports de la religion avec la science et la politique ; à la nature de la puissance de l'Eglise ; à l'art religieux, au problème de l'unité chrétienne, etc...

50 REGINA (Giuseppe).

**Le Sette protestanti.** (Les sectes protestantes). *La Scuola Cattolica*, mars-avr. 1959, 127-40.

Rapide inventaire des sectes les plus répandues dans le monde et de leurs caractéristiques.

51 RÉMOND (René).

**L'évolution du Journal « La Croix » et son rôle auprès de l'opinion catholique (1919-1939).** *Bulletin de la Société d'histoire moderne*, XII, 7 (Supplément à la Revue d'histoire moderne et contemporaine, 1958, 4), 3-10.

Disposant d'un monopole de fait mais sans caractère officiel, le statut de *La Croix* à cette période, contraste avec son rôle : c'est une force nouvelle qui s'interpose entre l'épiscopat et le bas-clergé. Sous la pression pontificale, elle passe de l'Action française à la démocratie chrétienne, et ce renversement de perspectives se manifeste sur tous les plans de la pensée et de l'action.

52 RIEBER-MOHN (H.), O.P.

**Le catholicisme en Norvège après la Réforme (1537-1958).** *Parole et Mission*, 5, avr. 1959, 222-40.

Après avoir analysé les causes historiques de l'absence de l'Église catholique en Norvège après la Réforme, l'A. traite des problèmes propres à une petite minorité catholique (environ 5.000 fidèles sur une population totale de 3,4 millions d'habitants) au cœur d'une société entièrement non-catholique et des rapports de cette minorité avec le reste du monde catholique.

53 ROCHÉ (Déodat).

**Le passé et l'avenir des Cathares.** (IIe partie). *Cahiers d'Etudes Cathares*, 1958-9 nº 36, 208-29.

Approximations, erreurs et déformations enregistrées et réitérées par les historiens du Catharisme. Nécessité pour écrire une Histoire philosophiquement et sociologiquement valable, d'utiliser les ouvrages dont se servaient les Cathares eux-mêmes.

54 RŒGELE (Otto B.).

**Mouvements de rénovation dans le catholicisme et dans le protestantisme allemands.** *La Table Ronde*, 138, juin 1959, 67-79.

Tandis que les catholiques découvrent l'importance d'une éducation de la conscience individuelle, les protestants dans une démarche inverse redécouvrent l'importance de la Communauté ecclésiale. Les conséquences liturgiques, ecclésiologiques, cultuelles et même politiques, celles-ci illustrées par l'existence de l'« Union chrétienne démocrate ».

55 SIMONIDES (Dorota).

**W sprawie unifikacji narodowej na Slaku na przykladzie Kedzierzyna.** (Les problèmes de l'unification nationale en Silésie d'après le cas de Kedzierzyn (Basse Silésie). *Znak* (Le Signe, Cracovie), nº 55, janv. 1959, 2-22 (Résumé français).

La religion, en tant que facteur d'unification des rapatriés de tous pays et de tous milieux installés en Silésie depuis 1945.

56 SPINKS (G. Stephens).

**The significance of disbelief.** (Signification de l'incroyance). *The Hibbert Journal*, LVII, janv. 1959, 107-12.

Si le problème de l'incroyance se situait jusqu'au XIXe siècle sur un plan éminemment intellectuel, la plus grande partie de la société industrialisée d'aujourd'hui ne connaît guère de « dilemme » de cet ordre. C'est donc plutôt dans le domaine social qu'il faut rechercher les causes de l'« irréligion » croissante des messes.

57

**La Suède est-elle chrétienne ?** *Informations catholiques internationales*, 92, 15 mars 1959, 13-23.

A travers l'étude des étapes essentielles de la tradition religieuse des pays scandinaves et l'analyse des facteurs économiques et sociaux qui font de la Suède un pays privilégié, à l'avant-garde du progrès et du bien-être, ce dossier cherche à découvrir, au-delà des apparences, les signes de l'« âme religieuse » d'un peuple n'ayant vraisemblablement pas perdu tout à fait le sens de Dieu.

58 TERADA (Shusui).

**Breaking through the barriers to rural evangelism in Japan.** (Les obstacles qui s'opposent à l'évangélisation en milieu rural au Japon). *The International Review of Missions*, avr. 1959, 212-15.

Deux fois moins d'églises pour une population rurale double de celle des villes. Causes de ce déséquilibre et suggestions pour y porter remède.

59

**Les vocations en Europe.** *Informations catholiques internationales*, 97, 1er juin 1959, 13-23.

A la suite et d'après les actes du « Colloque international sur le problème sacerdotal en Europe », qui s'est tenu à Vienne en octobre 1958, description de la situation en Europe occidentale.

60 VUKANOVIC (T.P.).

**Monogamic wives of Orthodox priests.** (La monogamie chez les femmes de prêtres orthodoxes.) *Folklore* (Londres), vol. 70, juin 1959, 394-397.

Il s'agit de la coutume interdisant à la veuve d'un prêtre orthodoxe de se remarier. Cette tradition très ancienne dans certaines branches de l'Eglise orthodoxe, a conduit à la pratique récente de la *désordination* des prêtres morts pour permettre le remariage de leur épouse.

61 WEERTS (Jacques).

**Catholicisme anglais, force montante.** *La Revue Nouvelle*, janvier 1959, 1, 74-82.

A l'occasion de la parution d'un recueil sur le *Catholicisme anglais* (*Arch.*, VI, n° 136), l'A. de cet article assortit l'analyse de l'ouvrage d'observations personnelles, notamment sur le milieu universitaire, recueillies au cours d'un récent séjour en Angleterre.

62 ZANARTU (Mario).

**Syndicalisme chrétien en Amérique Latine.** *Revue de l'Action Populaire*, fév. 1959, 193-209.

Examen, par pays, de la situation actuelle du syndicalisme chrétien et des formes qu'il revêt dans le contexte syndical général. Difficultés rencontrées et perspectives d'avenir.

# BULLETIN DES OUVRAGES

63 ABERLE (D.F.) et STEWART (O.C.).

**Navaho and Ute Peyotism. A chronological and distributional study.** (Le Peyotisme Navaho et Ute. Etude de sa chronologie et de ses distributions). Boulder University of Colorado Press, 1957, 129 p.

Dans ce culte pan-indien, la consommation du cactus peyote (lophophora williamsii), au long d'une nuit rituelle, déclenche des états extatiques ou hallucinatoires. Syncrétisme de christianisme et d'un indianisme autochtone, il peut être interprété comme une « tentative pour préserver les éléments conçus comme proprement indiens contre les efforts de la civilisation blanche dominante pour aligner les Indiens sur les standards américains » (p. 1). Les deux études jumelées — études sur le terrain accomplies à des dates et par des équipes diverses — veulent avant tout mettre de l'ordre et des classifications dans l'histoire et la géographie de la diffusion de ce culte parmi les deux peuplades mentionnées (Navaho et Ute) : zones de contact, modes de transmission, aires de plus ou moins grande perméabilité. Les auteurs se défendent d'en tirer des inductions plus générales, mais souhaitent que la généralité de ces inductions, n'enjambent pas la minutie d'investigations, comme celle à laquelle ils se sont livrés.

H. D.

64 ALFARIC (Prosper).

**Origines sociales du christianisme.** Paris, Publications de l'Union Rationaliste, 1959, 392 p.

L'ouvrage était annoncé depuis longtemps (la préface du recteur Sarrailh est datée du 21 avril 1956). Il s'agit d'une compilation et d'une rédaction à partir des cinq dossiers laissés à sa mort par P. Alfaric sur cinq origines du christianisme : palestiniennes, syriennes, égyptiennes, grecques et romaines. C'est surtout pour la première de ces origines *géographiques* que sont évoquées les « positions sociales » des partis en présence : saducéens, pharisiens, zélotes, esséniens... Pour l'ensemble, à travers cette géographie plus ou moins socialement caractérisée, l'auteur s'efforce plutôt de retrouver une histoire littéraire, celle des écrits canoniques ou non canoniques du christianisme primitif, écrits traités comme expressions de courants approximativement classés et circonscrits. Le texte, dépouillé volontairement par un éditeur (J. Marchand) de son appareil critique, semble rendre d'autant plus fragile l'hypothèse « mythologue », chère à Alfaric, de l'inexistence historique du Christ que — J. M. le remarque elle-même — cette hypothèse « sentait l'hérésie non seulement pour l'Eglise avec laquelle il avait rompu mais pour nombre d'érudits qui trouvaient excessive la hardiesse de sa pensée » (p. 6). A vrai dire, il est ici tel passage où cette pensée le nuance. Concernant les résultats auxquels aboutirait l'étude critique de l'historicité de Jésus, comme personnage messianique, P. Alfaric déclare lui-même : « Certains en concluent que le Christ est un pur mythe. D'autres persistent à juger qu'il a dû exister malgré l'obscurité dont il entoure sa vie. Mais les seconds sont moins loin des premiers qu'on ne pourrait le croire et que peut-être ils le pensent eux-mêmes. Peu importe après tout qu'un juif ignoré à une époque imprécise ait été affublé d'un masque de Messie et même d'une légende appropriée à son rôle fictif » (p. 360). Cette dernière interprétation était celle de Proudhon et de sa théorie de la *Messianose* exposée dans un ouvrage au titre proche de celui-ci et récemment réédité. A cette mythisation d'un personnage historique, P. Alfaric finit par préférer l'historicisation d'un personnage mythique (p. 363-4), en faisant appel d'ailleurs à quelque chose d'équivalent à la messianose proudhonienne. Indépendamment des fins de non-recevoir que ne manquera pas de recueillir cette option, on ne peut en tout cas que se réjouir des controverses auxquelles sa démonstration entend contribuer, pour autant que, peu à peu, elles décèlent des *continuités* entre les expressions religieuses des christianismes primitifs (car du moins l'accord semble fait sur ce pluriel) d'une part et les situations politico-sociales des populations qui les ont adoptées. De ce point de vue, le défaut de l'ouvrage présent serait peut-être non pas d'avoir *trop* prospecté les « origines *sociales* » mentionnées par son titre, mais au contraire *pas assez*. Peut-être aussi de laisser penser

que tout ce qui est trouvé *au crédit* des origines *sociales* serait à porter au *débit* des origines religieuses, comme si les continuités établies par les premières entamaient d'autant la discontinuité proclamée par les secondes. Il est vrai qu'une pensée analogue semble partagée parfois par certaines expressions théologiques, reproduisant ainsi au total sur la question des origines du christianisme, l'antagonisme entretenu par un certain *évolutionisme* et un certain *créationisme*, dans des controverses sur l'origine du monde. Cet antagonisme n'est d'ailleurs pas sans se dissiper : des théologiens sont devenus attentifs aux processus de messianisation — pacifiste ou zélote — qui parcourent le judéo-christianisme du premier siècle de notre ère. Et inversement, l'identification du rationalisme avec le courant mythologue — identification particulièrement cultivée semble-t-il par les publications marxistes, même de ce point de vue — a été mise en question... (Cf. A. Robertson, *Origins of Christianity*. New-York, 1954). Dans ce chassé-croisé se poursuit ce qu'on pourrait nommer une désidéologisation des recherches. Elle nous laisse loin de ce que serait une sociologie historique des christianismes primitifs. D'autant plus loin que celle-ci est elle-même solidaire de tâches tout aussi escarpées : en particulier sociologie des codifications canoniques et des définitions dogmatiques qui ont fixé rétrospectivement le visage « autorisé » du christianisme *in statu nascendi*. Pistes aventureuses sur lesquelles P. Alfaric avait le mérite de se risquer. Même si parfois, il semble explorer une impasse, ou bien découvrir un continent en ce qui s'avèrera seulement une île ou un archipel de la côte, on lui demeure reconnaissant d'avoir tenté ce genre de traversée.

H. D.

65 ALPHANDÉRY (P.).

**La Chrétienté et l'idée de Croisade. II. *Recommencements nécessaires (XII^e-XIII^e siècle)*.** Paris, Albin Michel, 1959, 340 p. (Texte établi par A. Dupront).

Avec ce second tome, A. Dupront achève l'établissement du texte des leçons données sous ce titre par P. Alphandéry à l'Ecole des Hautes Etudes. Dans sa préface, P. Chalus souligne en quoi, dans ce tome comme dans le précédent, A. D. « a surmonté le complexe problème d'harmoniser le manuscrit à lui confié, ses souvenirs vivants des cours, et les exigences de sa pensée personnelle » (p. VI). Un troisième volume suivra présentant anthologie et bibliographie.

Ceux qui ont manifesté intérêt pour l'enquête sur les messianismes-millénarismes présentée dans nos *Archives*, ne manqueront pas d'apprécier la massive contribution historique — et en un certain sens épistémologique — que cet ouvrage apporte à une enquête de ce genre. Non seulement le messianisme des pauvres et des enfants, mais aussi le messianisme royal et impérial ne cessent de s'enchevêtrer ici pour former cette « idée de Croisade » à laquelle la chrétienté, un moment, suspendit sa conscience, — mémoire et espérances conjointes —. Avec Frédéric Barberousse, « voici l'élection d'un homme marqué, le messianisme impérial » (p. 9). Autour de Foulques de Neuilhy et de la IV^e Croisade, « les vieux ferments eschatologiques travaillent encore l'inconscient collectif » (p. 71) et dans une « lettre céleste » « ...les menaces apocalyptiques s'emmêlent à un appel de pénitence » (p. 71-72). Des prophéties auréolent le roi des Francs, Philippe Auguste (p. 91 et ss.). La lutte de la Croisade contre l'Islam prend avec le joachimisme les proportions d'un conflit du Christ et de Mahomet-Antichrist (p. 80 et ss.). Les croisades d'enfants et les croisades des pauvres ne vont pas sans habiliter ou réhabiliter une « mission » sinon un messianisme du dénuement arcboutés sur le thème de l'échec des riches et des puissants, etc.

Même si les réflexions plus philosophiques et la conclusion « La Croisade après les Croisades » ne sont pas de nature à emporter une adhésion incontestée, on n'en retiendra pas moins la complexe définition de la Croisade comme *nova religio* : « La Croisade est religion, *Nova religio*, en ce sens qu'elle est vieille comme les forces de religion dans la société des hommes, ou en cet autre qu'elle est religion extraordinaire différente de la société établie. La religion de la Croisade est dans son irrésistible création, œuvre eschatologique... » (p. 278). L'auteur va même jusqu'à poser implicitement une question : en parlant de « cette religion qui n'est peut-être pas tant la religion de la Croisade que puissances et vertus de religion qui s'expriment dans la Croisade » (p. 278-79) ; passage existentiel « de l'une à l'autre vie », cette religion de la Croisade ne serait-elle pas la religion de la religion ?

H. D.

66 ANDERSSON (Ephraïm).

**Messianic Popular Movements in the Lower Congo.** (Mouvements messianiques populaires dans le Bas-Congo). Uppsala et Stockholm, Almqvist et Wiksells ; Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958, 288 p. (Studia Ethnographica Upsaliensa, XIV).

C'est évidemment à mon collègue G. Balandier (cf. *Arch.*, I, nº 142, et V, p. 91-96) qu'il appartiendra de se prononcer sur cette majestueuse contribution. Elle entend en effet reprendre et prolonger l'importante documentation réunie sur les mouvements prophétiques ou messianistes congolais : Kimbangisme, Ngunzisme, Matswanisme, Khakisme, etc...

Relevons seulement les questions posées dans les deux derniers chapitres. D'une part (XI), importance des cultes (des ancêtres) et des sociétés (secrètes) traditionnels. D'autre part et peut-être surtout, incidence des religions étrangères apportées par les missionnaires. A ce sujet. E.A. entend prendre position dans une question qu'il juge disputable et disputée : celle de l'incidence du christianisme sous sa forme protestante *ou* catholique. L'auteur relève une série d'affirmations selon lesquelles, les messianismes ou prophétismes en pays neufs seraient imputables à la forme *protestante* du christianisme et souligne qu'en certains cas cette imputation n'est pas loin d'équivaloir à un grief (p. 240 et ss.). Sa discussion entend d'une part minimiser cette génétique, d'autre part, pour autant qu'elle subsiste, en faire partager la « responsabilité » par le catholicisme missionnaire. « Si Simon Kimbangu est un produit de la méthode protestante du libre examen, André Matswa est un produit de la mission catholique dans laquelle il grandit et fut même employé comme catéchiste » (p. 244). D'autres cas empruntés à la géographie ou à l'histoire des messianismes (p. 244 et ss.) démontreraient de même des « catholic backgrounds » à la prophétesse millénariste Donna Béatrice-Anthony au XVIII[e] siècle, à l'ancien prêtre catholique Boganda, estimé ici être l'instigateur religieux d'un mouvement « semi-communiste »... (il y aurait beaucoup à dire et à redire là-dessus), au prophète Mambu en Nouvelle-Guinée, au prophète Smohalla, chez les Indiens d'Amérique du Nord au XIX[e] siècle. Disons « etc. » car on pourrait en effet en ajouter bien d'autres. La question est peut-être moins de ventiler les dites « responsabilités » (sous-entendu des « fauteurs de troubles ») que de discerner, en profondeur, la signification et religieuse et socio-politique des conduites effervescentes, lesquelles ne peuvent être assimilées purement et simplement à des « troubles » que du point de vue d'une opinion dominante.

Importante collection de cantiques présentée avec leur version anglaise, en Appendice (p. 270 et ss.).

H. D.

67 ARGYLE (Michael). **Religious Behaviour.** (Le comportement religieux), Londres, Routledge et Kegan Paul, 1958, 196 p.

Compilation des données rassemblées depuis le début du siècle en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, l'ouvrage a l'apparence, la limpidité et l'assurance d'un manuel pour étudiants ; de nombreux tableaux chiffrés et plusieurs graphiques accroissent cette impression parfois gênante d'une trop grande simplicité. Se succèdent trois chapitres de méthodologie (généralités, critères, comptabilisation), un chapitre pour comparer sur le demi-siècle la situation religieuse des deux pays étudiés, sept classant non sans désordre ou arbitraire les facteurs susceptibles d'affecter le comportement religieux (sans oublier les désordres mentaux), enfin une vue d'ensemble sur les théories qui ont cherché à expliquer ce comportement.

En réaction contre le positivisme des générations précédentes, l'auteur se défend d'empiéter sur le domaine des théologiens : à eux la question de la vérité, de la validité et de l'utilité des phénomènes et des faits religieux, à lui l'étude de leurs conditions empiriques. C'est le système de la cloison étanche : « Les croyances d'un savant honnête ne peuvent affecter ses découvertes », et sans doute aussi, mais cela n'est pas dit, ses découvertes ne peuvent-elles affecter ses croyances. Il est à craindre que tant de prudence n'aboutisse à stériliser la recherche et à fuir les problèmes sous prétexte de respecter les légitimes autonomies. Plus généralement et quoi qu'il en soit de la valeur des travaux utilisés tout au long de l'ouvrage, cette systématisation laisse l'impression d'un outil mal adapté à sa tâche. Ce n'est pas seulement la classification des facteurs qui est en cause, mais les conclusions tirées de tout ce matériel : par exemple, que la classe sociale est une variable « intéressante mais confuse », ou qu'il n'y a guère de relations entre d'une part la religion et d'autre part soit la prospérité économique soit les crises sociales.

A noter qu'à la classique division tripartite — Eglises, dénominations, sectes — M. Argyle propose d'ajouter les groupements libéraux.

E. P.

68 AZEVEDO (Thales de). **Ensaios de antropologia social.** (Essais d'anthropologie sociale). Bahia, Brésil, Livr. Progresso Ed., 1959, 182 p.

Parmi ces petits essais d'anthropologie

sociale, il y en a un qui étudie le problème de la catéchèse et de l'acculturation dans les premiers temps de la colonisation brésilienne.

Les jésuites ont suivi les instructions très anciennes que le Pape Grégoire Ier avait données en 601 à Saint Augustin et aux autres missionnaires qui se consacraient à la conversion des païens anglo-saxons : utiliser le plus possible les éléments de la culture païenne qu'on pourrait intégrer à la vie chrétienne. D'autre part, ils représentaient aussi la mentalité de l'époque, c'est-à-dire qu'ils considéraient d'un côté les européens, chrétiens, civilisés, moraux et intelligents, et de l'autre côté les sauvages barbares, païens, immoraux et enfantins. Mais le contact avec les Indiens leur révèle des qualités morales excellentes : ils n'étaient pas cruels, ils aimaient leurs enfants, ils étaient charitables. Ils étaient, plutôt que des barbares, des êtres déchus qui avaient connu une existence plus parfaite ; il convenait donc de les réunir dans des villages, loin des colons portugais (dont les mœurs au Brésil se révélaient déplorables) pour les amener à la vraie foi. Dans ces villages l'acculturation eut lieu ; les jésuites mirent en pratique le conseil de Grégoire Ier — d'où la conservation, dans la culture brésilienne, d'un héritage considérable d'origine indienne, malgré la disparition presque complète des tribus.

M. I. de Q.

69 BASTIDE (Roger).

**Sociologia do folclore brasileiro.** (Sociologie du folklore brésilien). Sao Paulo, Brésil, Anhambi Ed., 1959, 321 p.

La première partie de cet ouvrage est dédiée à l'étude de quelques aspects du folklore brésilien, et la deuxième partie est consacrée aux études afro-brésiliennes qui constituent la grande spécialité de l'auteur.

Relevons dans cette première partie l'idée que « le folklore n'est compréhensible que si on l'étudie intégré à la vie de la communauté » (p. 9). Le problème central, vu sous cet angle, est le suivant : dans quelle mesure le folklore portugais a-t-il pu résister à une transplantation brusque d'un continent à l'autre ? Le calendrier des fêtes religieuses portugaises, par exemple, est lié à un rythme précis de saisons ; or, les Portugais trouvent au Brésil un calendrier inverse, les mois d'été sont devenus des mois d'hiver et vice-versa. Plus encore que des saisons, le folklore dépend, des moments de réunion et de dispersion de la population ; or, au Brésil, le peuplement est dispersé sur une région extrêmement vaste, à la différence de ce petit bout de pays qu'est le Portugal. Le Brésil présentait donc au Portugais un genre de vie à l'opposé de celui qu'il connaissait. L'A. étudie donc l'adaptation du vieux folklore portugais à ces conditions de vie tout à fait nouvelles, quant au calendrier des fêtes religieuses surtout.

Dans la deuxième partie, plusieurs de ses articles disséminés dans des journaux et revues ont été réunis. On y retrouve des études importantes sur les diverses formes de religion noire au Brésil, surtout l'analyse du « Batuque de Porto-Alegre », c'est-à-dire, l'étude de la religion noire telle qu'elle a été conservée dans l'extrémité sud du Brésil, et la « Macumba Paulista », c'est-à-dire, la forme particulière et l'étendue que cette même religion noire a pris dans la ville de Sao Paulo.

M. I. de Q.

70 BECKER (Howard) et BOSKOFF (Alvin).

**Modern Sociological theory in continuity and change.** (La théorie sociologique moderne dans son unité et dans ses transformations). New-York, Dryden Press, 1957, 756 p.

Parmi les chapitres intéressant notre domaine, notons :

H. Becker, *Current sacred secular Theory and its Development* (p. 133-185). C'est un sujet sur lequel cette revue reviendra prochainement en rendant compte du Colloque de Cerisy sur l'*Homme et le Sacré* (été 1959) et du Colloque de Bossey sur la *sécularisation*. A cette occasion, H. Becker, l'un des deux éditeurs du présent symposium nous laisse espérer une contribution où il précisera sa distinction majeure entre le *sacred* et le *holy*.

P. Honigsheim, *Sociology of Religion : complementary analyses of Religious Institutions* (p. 450-481). Il note l'intérêt croissant pour notre discipline, encore que ses références semblent limitées à la littérature anglo-saxonne. Heureuse et rapide classification de travaux d'après les domaines religieux (p. 455). On y constate la massive inégalité de développement causée par les préoccupations dominantes sur le christianisme. Méthodologiquement, l'auteur reproche à J. Wach un « retour à la métaphysique » (p. 477). On peut du moins se rallier à sa conclusion. Oui, il reste bien du travail avant que « devienne possible l'élaboration d'une sociologie de la religion, *even relatively complete* » (p. 481).

J. Stoetzel, *Sociology in France : An empiricist View* (623-657). Un pointage des études (ouvrages ou articles) forme la base

de cette mensuration empirique. Selon elle, l'intérêt français pour la sociologie de la religion serait en baisse à peu près continue depuis 1919-24 à 1950-54, passant de 13 à 4 entre ces deux quadriennals. L'expertise semblerait contradictoire avec le fait que c'est précisément au cours de cette période que se sont multipliées en France les véritables enquêtes sur le terrain concernant la pratique et la vitalité religieuse des Français. L'écart s'explique sans doute par le fait que les titres pointés le furent « in one of the leading French sociological journals » (p. 624, n° 2) et que pour autant ce qui est mesuré est surtout l'apparition des titres sous la rubrique *ad hoc* dans la parution dudit journal. Nous sommes prévenus d'ailleurs que cette procédure « invitably involved some arbitrary elements ». Nous en connaissons bien les risques pour avoir eu à les courir nous-mêmes dans la sélection des 891 titres retenus pour le Trend Report de l'UNESCO (*Sociology of Religions*, Paris, 1956. Cf. leur analyse par F. Isambert, *Arch.*, 1, janv-juin 1956). L'investigation sociographique française est d'ailleurs relevée plus loin pour son originalité, ses monographies étant tenues pour des modèles aussi bien pour la sociologie urbaine et rurale que pour la sociologie électorale (p. 656). Très intéressant rappel (p. 636, n. 13) sur les raisons de l'opposition rencontrée en France par la Sociologie religieuse de Durkheim. A ce sujet, cf. l'étude recensée plus loin, d'Imogen Seger.

H. D.

71 BIANCHI (Ugo). **Il dualismo religioso ; saggio storico ed etnologico.** (Le dualisme religieux ; essai d'histoire et d'ethnologie). Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1958, 215 p.

L'histoire et surtout l'interprétation des mouvements dualistes du monde classique et chrétien (manichéisme, gnosticime, catharisme, etc.) présentent de nombreuses difficultés. L'état de la documentation rend hypothétiques toutes les affirmations que l'on pourrait faire sur les relations de dépendance entre les différentes manifestations du dualisme. Par ailleurs, le folklore de divers pays (Bulgarie, Russie, Finlande et autres) témoigne de croyances populaires à un dualisme au moins embryonnaire. La plupart des historiens et ethnologues pensent immédiatement à des reliques d'une influence manichéenne, bogomile ou autre.

Ugo Bianchi a repris la question en phénoménologue. Il définit succinctement le dualisme comme croyance et attitude religieuses. A partir de quoi il interroge les peuple « primitifs » et découvre chez eux des motif dualistes sur une aire géographique allant de l'Amérique du Nord aux Indes, de la Sibérie à la Méditerranée et à l'Océan Indien. D'hypothétiques influences ne rendant pas compte de ces faits, d'une part, l'antiquité et la persistance de ces croyances, d'autre part, incitent l'auteur à se demander s'il faut toujours chercher des rapports de dépendance entre mouvements dualistes, ou bien admettre plus simplement qu'un humus favorable à ce genre de représentations existe sur l'aire qu'il a délimitée, rendant possible à tout moment la résurgence de cette attitude « primitive » sous une forme ou sous une autre. Parallèlement, on est amené à regarder les mouvements dualistes pré- et post-chrétiens non comme le point de départ des légendes populaires évoquées par M. Bianchi et bien connues des ethnologues, mais comme des survivances d'attitudes religieuses dont l'enracinement a permis le succès des systèmes dualistes évolués.

La problématique d'Ugo Bianchi nous semble tout à fait justifiée. Le Professeur E.-G. Léonard (*Remarques sur les « Sectes »*, *Arch.*, II, n° 64) a démontré sur un exemple moderne facilement observable qu'on pouvait « reconstituer » le « manichéisme » sans le connaître préalablement. Les historiens et les sociologues tiennent généralement peu compte de cette dynamique propre de la vie religieuse qui peut revêtir de formes semblables, en des temps et des lieux divers, des expériences tout à fait indépendantes.

En introduisant le terme de dynamique nous approchons le seul reproche que l'on puisse raisonnablement faire à l'encontre de M. Bianchi. Il aurait pu tenter une analyse des besoins ou des désirs sous-jacents à l'attitude dualiste et des constantes sociologiques qui accompagnent ses manifestations chez les « primitifs ». Il aurait ainsi en partie expliqué cet humus dont il révèle l'existence sans en sonder les causes ni en décrire la dynamique. Son ouvrage si riche en documentation et en réflexion met sur la voie d'une recherche phénoménologique et sociologique féconde que l'on n'appliquera pas sans fruits dans le domaine des hérésies médiévales et dans celui des comparaisons à instituer entre les sectes d'avant et d'après la Réforme du XVI^e^ siècle. C'est un des grands mérites de cette étude d'ouvrir la voie à une collaboration entre diverses spécialités, notamment la phénoménologie, la sociologie, l'histoire et la psychologie, pour cerner un phénomène où la seule méthode historique ne parvient pas à éclairer les esprits.

J. S.

72 BIÉLER (André).

**La pensée économique et sociale de Calvin.** Genève, Georg et Cie, 1959, XV-547 p. (Publications de la Faculté des Sciences économiques et sociales. Préface de A. Babel).

Il s'agit d'une thèse d'histoire de la pensée économique présentée par un théologien protestant et qui rendra de singuliers services. Après avoir distingué les traits généraux de la rupture entre la société médiévale et la naissance du monde moderne, A. B., rappelant que la réforme calviniste fut, ou tout au moins voulut être, une réforme intégrale de la société, décrit les structures de la société calvinienne ainsi que la vie économique et sociale de l'univers calvinien. Cette partie proprement historique n'est pas la plus intéressante. L'auteur voit le XVI^e siècle presque seulement à travers Pirenne, et c'est insuffisant. Beaucoup plus important est son apport à notre connaissance de la doctrine économique et sociale de Calvin et même de ses successeurs ; il ne faudrait pas grand'chose pour faire de cet ouvrage une somme de la pensée économique et sociale du protestantisme réformé. En effet nous avons là un exposé extrêmement complet et documenté de certains problèmes dont on parle beaucoup et généralement très mal, tels la doctrine calviniste de la nature de l'homme, la notion protestante du péché, la place des sacrements, baptême et Sainte Cène, dans la Société : tout ceci sera désormais une indispensable lecture à celui qui voudra envisager une étude sociologique du Protestantisme. De là, A. B. passe à une étude claire et vivante de la conception réformée de la Société économique, envisageant tour à tour l'ordre matériel dans l'Eglise, et la place de l'Argent dans celle-ci, puis le rôle économique de l'Etat, une bonne description enfin des activités économiques vues par le théologien : l'on trouvera là, après une oraison de Calvin « pour dire avant que faire son œuvre », des remarques sur le chômage, les salaires, le monde rural, les marchands et le prêt à intérêt. Tous ces passages présentent un intérêt d'autant plus grand qu'ils nous font connaître sous un éclairage nouveau, à la fois théologique et éthique en particulier, des problèmes généralement mal connus de la pensée calvinienne. Enfin A. B. pose le problème des rapports du calvinisme et du capitalisme en discutant les diverses interprétations de l'influence du Réformateur. C'est ainsi qu'il examine tour à tour les thèses de Sombart, Max Weber et Trœltsch. Il souligne en particulier combien est erronée l'assimilation au calvinisme du puritanisme du XVIII^e siècle, encore que sa démonstration ne soit pas absolument convaincante, et signale que les autres caractères suivants sont faussement attribués au calvinisme : primauté de la prédestination, ascèse du travail, mépris des plaisirs, vertu de l'épargne. La critique de M. Biéler n'est pas ici tout à fait acceptable ; et si on veut bien admettre avec l'auteur que Calvin voit dans l'accumulation des biens une réserve pour *le secours du pauvre* (p. 496), il n'en n'est pas moins vrai que Calvin a condamné la thésaurisation et par conséquent, dans une certaine mesure tout au moins, facilité les investissements productifs qui sont des moteurs incontestables de l'accumulation capitaliste (cf. A. B., p. 340, et *Commentaire du N. T.* à propos de Jacques, 5, 2). Enfin l'auteur examine les thèses de Tawney et de Hoffet (!) ainsi que celles de Sayous et de John U. Nef.

Tel quel cet ouvrage, malgré ses lacunes et certaines interprétations contestables, est appelé à rendre les plus grands services. Il est indispensable à quiconque s'intéresse à la sociologie du protestantisme dans la mesure même où il offre à celle-ci des fondements théologiques.

F. G.

73 BIROU (Alain).

**Sociologie et religion.** Paris, Economie et humanisme — Les éditions ouvrières, 1959, 265 p. (Collection de sociologie religieuse, 5).

Le sujet est d'actualité et le titre est le même que celui d'un ouvrage collectif publié en 1958 (*Arch.*, 7, n° 152) et dont nous avions souligné le caractère stimulant. Maints livres et articles récents viennent renouveler un sujet qui fut au cœur de la pensée des grands fondateurs de la sociologie. Il est donc regrettable que l'auteur se place pour l'essentiel hors des données concrètes de ce débat : 2 pages sur Marx et 5 sur Durkheim, suivies d'un chapitre de 7 p. qui critique ces auteurs en les amalgamant sous l'étiquette « positivisme » ne sauraient suffire en ce domaine ; Engels n'est pas nommé, ni Sombart ; Trœltsch et Max Weber sont mentionnés laconiquement, tandis qu'une page et demie est consacrée à J. Wach ; les auteurs américains sont presque ignorés, William James réduit à une allusion, Parsons traité en 1 ligne et Merton en 2, Yinger négligé ; et ainsi de suite. On saisit là à quel point le « positivisme » est devenu un mythe suranné dans lequel se coule la grande peur que suscitent Marx et Durkheim.

De même, la sociologie est présentée d'une façon très floue, comme le montre déjà un simple examen de vocabulaire : les termes

techniques de la sociologie sont utilisés tout à fait en dehors de leur signification dans la littérature sociologique actuelle : voir la définition de l'analyse structurale (p. 171), de la communauté (« Quand des hommes sont unis ensemble de quelque façon, on parle de *communauté* », p. 33), etc. Au plan des méthodes, on s'étonnera de même d'une présentation qui fait, par exemple, que les discussions modernes sur les rapports entre mathématique et sciences sociales sont pratiquement éliminées des développements consacrés au probabilisme et aux statistiques (p. 177 et suiv.).

Ces remarques montrent que ce n'est pas sur le terrain de la sociologie proprement dite que se place l'intérêt de ce livre en dépit d'une table des matières qui nous propose une première partie sur « ce qu'est l'Eglise » (62 p.), une deuxième sur « la sociologie religieuse et les sciences sociales » (92 p.), enfin une conclusion générale et divers appendices. Ce sont les problèmes que se pose une certaine théologie devant une certaine présentation de la sociologie qui se trouvent explicités ici d'une façon qui mérite de retenir l'attention.

L'auteur discerne au sein de la « sociologie religieuse » une tendance « théologisante » (représentée surtout aux Etats-Unis et en Allemagne) et une tendance « scientifique » : « en faveur d'une sociologie religieuse de caractère strictement scientifique — bien qu'elle soit respectueuse des données de la théologie — il existe un courant général de sociologues catholiques qui se fait chaque jour plus fort dans l'Eglise » (p. 76). Mais ce courant se réfère de préférence à certains théologiens, car « le théologien qui attaque la sociologie est lui-même plus ou moins prisonnier d'une mentalité où l'humain a peut-être plus de part que le divin » (p. 81). Ce théologien trop humain est soumis à une mise en perspective psycho-sociologique qui découvre à la fois les racines et les conséquences sociales de sa position, car, mû par sa sensibilité au divorce entre l'Eglise et le monde, il tend à aggraver ce divorce. Finalement, la sociologie exige, pour obtenir une reconnaissance de validité, que l'on critique sociologiquement les théologies trop peu hospitalières. Positivement, « le caractère social de la foi » introduit assez naturellement la sociologie, dans le cadre d'une certaine théologie de l'Eglise. Mais ce statut de la sociologie entraîne une « subalternation ». Ici, l'auteur laisse apparaître combien la théologie tient peu compte de la diversité des religions et des manifestations de la vie religieuse ; de même, il laisse de côté le fait de la collaboration établie entre sociologues d'affiliation différente pour l'étude de la religion et de l'irréligion ; enfin, il projette sa « subalternation » sur la description de l'état réel de la sociologie, en affirmant par exemple, que des termes tels que « civilisation », « culture », « communauté », « famille », etc., ne peuvent pas se contenter d'un traitement scientifique et relèvent de la métaphysique (p. 243).

Il est aisé de constater que la sociologie se réalise effectivement d'une façon qui n'apparaît guère dans ce livre. Il n'est pas très difficile non plus de rencontrer des théologiens qui font leur profit du développement concret de la sociologie des religions. Regrettons que l'auteur se soit tenu en marge de ces réalités sociales observables.

J. M.

74 BOCCASSIORO (Renato). **Etnologia Religiosa.** (Ethnologie religieuse). Turin, Società Editrice Internazionale, 1958, 353 p., avec 141 figures et de nombreux diagrammes démonstratifs. (Col. Storia e Scienza delle Religioni).

Un manuel non point tant d'ethnologie religieuse que des grandes théories explicatives de l'origine et de l'évolution de la religion, qui s'appuie sur les données de l'école de Vienne. L'auteur passe successivement en revue la définition du « primitif », le prétendu athéisme des peuples dits primitifs, l'animisme de Tylor, le mânisme de Spencer, la théorie de Wundt, celle du préanimisme, celle des psychanalystes, enfin la théorie de Lang et du Père Schmidt. Toute la critique des écoles évolutionnistes est faite à travers les cercles culturels de ce dernier. Le livre pourra rendre des services aux étudiants, mais il n'a plus qu'une valeur historique. Le vieil évolutionnisme et la classification des cercles culturels sont également dépassés. Il aurait fallu prendre les formes contemporaines de l'évolutionnisme et on regrette que M. Boccassioro, donnant une nouvelle édition de son *Etnologia Religiosa* n'ait pas tenu compte de tous les bouleversements qui se sont introduits dans cette science depuis une vingtaine d'années, avec l'apparition de l'ethnologie structurale, de l'ethnologie fonctionnaliste, de l'ethnologie psychologique, ou encore après les travaux de Leenhardt ou de Griaule. On ne peut plus écrire aujourd'hui un manuel d'ethnologie religieuse comme on l'aurait écrit encore en 1930.

R. B.

75 BOUTON (André). **Les Franc-Maçons manceaux et la Révolution française (1741-1815).** Le Mans, impr. Monnoyer, éd. chez l'auteur, 1958, 354 p.

L'histoire de la franc-maçonnerie bénéficie sans aucun doute, à l'heure actuelle, de l'apaisement qui a succédé aux polémiques dont cette organisation fut l'objet pendant plus d'un siècle. D'autre part, s'il était nécessaire que certaines perspectives d'ensemble fussent tracées en se plaçant *au sommet*, la très grande diversité d'orientation et d'activité des loges rend indispensable une étude *à la base* qui est, en définitive, la véritable histoire de la franc-maçonnerie.

L'auteur du présent ouvrage s'est, en ce sens, préoccupé non seulement de retrouver la trace des loges mancelles depuis le milieu du XVIII[e] siècle jusqu'à la fin de l'Empire, mais encore de suivre les activités des membres de ces loges, dans la vie locale et nationale. Ainsi a-t-il pu établir un bilan de l'action maçonnique directe et indirecte.

Or une grande coupure apparaît, celle de 1793. Avant, on peut suivre la formation des loges maçonniques, au milieu des sociétés de pensée, et aussi comme refuge d'un protestantisme qui ne peut plus s'avouer. La franc-maçonnerie participe au grand mouvement social et idéologique qui débouche sur 89 et la Constitution de 91. Le mythe déjà fortement entamé d'une franc-maçonnerie conspirant sciemment à l'effondrement de la monarchie est ici condamné sans appel. La franc-maçonnerie mancelle apparaît certes comme une école d'orateurs et de militants. Le sens de la discussion organisée acquis dans les loges donnera aux francs-maçons un rôle de premier plan dans les assemblées locales ou nationales. Les idées « philosophiques » que la franc-maçonnerie contribue — parmi bien d'autres institutions — à répandre voient en un sens leur réalisation dans les trois premières années de la Révolution. Mais les problèmes proprement politiques trouvent les francs-maçons divisés. Peu nombreux sont ceux qui, dans la Sarthe, deviennent jacobins. Plusieurs sont guillotinés comme royalistes ou comme modérés. La vague de 93 emporte avec elle les loges mancelles.

L'année 1801 voit renaître une maçonnerie de caractère bien différent. Maçonnerie conformiste, napoléonienne. Les anciens révolutionnaires y sont peu nombreux, ou se sont assagis. C'est au sein d'autres sociétés, plus secrètes, comme les *Philadelphes*, que l'on pressent l'action de certains d'entre eux, comme le conventionnel Levasseur.

L'ouvrage comprend, en annexe, une liste des membres des loges sarthoises pendant la période considérée, invitant à pousser davantage les recherches de détail. Ajoutons que l'auteur a, de sa propre main, dessiné un grand nombre de sceaux et emblèmes maçonniques dont le volume est illustré. On trouve enfin un important et précieux appareil de références.

F.A.I.

76 BRISSON (Jean-Paul). **Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime Sévère à l'invasion vandale.** Paris, E. de Boccard, 1958, 456 p.

Dans un précédent article, (*Arch.*, 4, 1957, p. 143-148), nous avons longuement exposé les théories de J.-P. Brisson concernant le donatisme. Voici parue maintenant sa thèse : on ne peut que s'en réjouir. Rappelons que l'A. a tenté une synthèse qui donnât une explication complète du phénomène donatiste. Il a longuement étudié les données économiques et sociales de l'Afrique du IV[e] siècle qui sous-tendent le drame religieux. Estimant insuffisantes les analyses purement littéraires (Monceaux), ethniques (Frend), voire marxistes, J.-P. Brisson a montré l'importance de l'aspect théologique du donatisme. Par le biais d'une étude du vocabulaire, il trouve que la théologie donatiste est restée fidèle à l'ecclésiologie et à la théologie baptismale de Cyprien. Mais les temps ont changé et l'orthodoxie d'hier devient aujourd'hui hétérodoxe et conduit au schisme. L'archaïsme dans lequel les donatistes se maintiennent volontairement dans un Empire devenu chrétien se recoupe avec le sentiment d'aliénation qu'éprouvent les esclaves africains : c'est dans la révolte des circoncellions que le donatisme a puisé la plus grande part de sa vitalité. J.-P. Brisson souligne l'appui donné à l'orthodoxie catholique par le gouvernement impérial et pense qu'en tentant de convaincre les donatistes de la fausseté de leur position théologique, Augustin les amenait à « accepter un christianisme en accord, avec l'universalité de l'Empire ». Mais, par là, l'impatience populaire se trouvait frustrée ; d'où, selon l'A., l'explosion, à travers l'œuvre de Commodien, d'un profond sentiment millénariste. On voit tout ce que cette thèse contient d'idées et comme, valablement, elle peut servir de point de départ à de fructueuses discussions.

M. M.

77 BUETTNER (Theodora) et WERNER (Ernst). **Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie.** (Circoncellions et Adamites. Deux formes d'hérésie médiévale). Berlin, Akademie Verlag, 1959, VII-141 p.

Ces études doivent fournir des éléments à une histoire marxiste des mouvements socio-religieux du Moyen Age. Dans sa contribution, Th. Büttner cherche à démontrer que les Circoncellions constituent un chaînon de la lutte des classes des derniers siècles de l'Empire Romain. Pour cela, il part de la jonction des problèmes socio-historiques et économico-historiques avec une nouvelle interprétation historique de la religion et de l'Eglise. Après avoir analysé l'organisation sociale des provinces romaines au IIIe et IVe siècles, l'auteur discute la signification du schisme nord-africain, compris ici, en accord avec les recherches de Frend, comme conflit entre l'Eglise catholique hiérarchique et alliée de Rome et l'Eglise populaire donatiste s'appuyant sur les couches inférieures de la population de la province. Le mouvement des Circoncellions « est issu idéologiquement du Donatisme, mais dans le développement ultérieur des exigences socio-révolutionnaires contre la situation existante de la propriété, il a dépassé le mouvement donatiste » (p. 57). Malgré cette activité, les Circoncellions restent quand même un élément du mouvement ascético-monastique. Contrairement à l'opinion de Dmitrev, on souligne ici l'absence d'un programme de réforme sociale. En désaccord avec les recherches de Saumagne et de Frend, Büttner essaie de faire remonter la composition sociale du mouvement des Circoncellions surtout aux esclaves fugitifs et aux colons endettés.

E. Werner examine dans une étude distincte les informations sur les Adamites de Bohème du début du XVe siècle, afin de vérifier l'affirmation de Macek, qui conteste l'existence autonome de cette hérésie populaire à côté des Taborites. Partant de sources en partie encore inexplorées, E. Werner cherche à reconstruire la doctrine et le comportement des Adamites. Si le chiliasme et le spiritualisme dont il établit l'existence avaient sans doute une nuance socio-utopique, ils reposaient néanmoins sur la foi en l'existence de Dieu. Contrairement à Macek, l'auteur retient comme probable que la formation de cette idéologie hérétique repose non seulement sur la Bible, mais qu'elle se rattache aussi à des traditions spirituelles dont témoigne l'idée de déification et la pratique de l'union libre. Des circonstances sociales immédiates et des traditions restées vivantes ont agi simultanément. E. Werner soutient donc, en ce qui concerne les Adamites, la thèse d'un rapport de continuité avec d'autres mouvements hérétiques.

Ces deux travaux ont en commun le caractère d'un effort visant à une synthèse de la recherche historico-religieuse et de la recherche historico-sociale, ce qui exclut le danger d'une explication unilatérale dogmatisée. Une telle méthode ayant permis de découvrir des points de vue dignes d'attention, il est permis d'attendre avec intérêt d'autres ouvrages des auteurs.

F. F.

78 CABRAL (Oswaldo).

**A medicina teologica e as benzeduras.** (La médecine théologique et les prières dites benzeduras). S. Paulo, Brésil, Departemento de Cultura, 1958, 204 p.

Au Brésil, on appelle « benzeduras » les prières thérapeutiques adressées à des saints particuliers soit pour prévenir les maladies, soit pour les guérir ; elles sont courantes dans tout le Brésil rural et quelques-unes continuent d'exister même dans le Brésil urbain.

L'auteur a recueilli 186 « benzeduras » dans l'Etat de Santa Catarina (sud du Brésil), qu'il compare avec 90 autres, soit brésiliennes, soit d'autres provenances.

L'auteur essaie de situer les « benzeduras » dans le cadre de l'évolution de la médecine, et il les classifie dans le cadre de la « médecine théologique » — celle qui utilisait l'intercession des saints médecins ou de saints déterminés pour la guérison des maladies. Les « benzeduras » sont effectuées par celui qui les connaît ; il y en a qui constituent l'héritage d'une certaine famille, et dès qu'on en a besoin, on appelle un membre de cette famille pour « dire la prière » sur le malade. Ceux qui possèdent les « benzeduras » sont appelés « benzedores » et « benzedoras », et les prières en question sont transmises de père en fils. Mais il y aussi des « benzeduras » qui sont tombées dans le domaine public : n'importe qui peut les dire, du moment qu'il en connaît les paroles et le rituel. Habituellement, les « benzeduras » sont récitées et le « benzedor » les accompagne d'un signe de croix fait avec un petit rameau vert sur la partie malade du corps. D'autres exigent l'application d'une croix d'huile douce, ou de cendres, ou d'encre sur la partie en question.

Quelques-unes de ces « benzeduras » sont d'origine ibérique et on les retrouve encore, très semblables, au Portugal et en Espagne. D'autres ont déjà été inventées au Brésil ; mais même dans ce cas, elles ont pris pour modèle les « benzeduras » existantes.

M. I. de Q.

79 CAMBIER (J.), CERFAUX (L.) et al.

**La Formation des Evangiles. Problème Synoptique et Formgeschichte.** Paris, Desclée de Brouwer, 1958, 222 p.

Ce volume contient la série des rapports qui furent proposés aux congressistes réunis à Louvain, à l'occasion de la VII[e] Session des Journées Bibliques du 5 au 7 septembre 1955. Il s'agissait de porter un jugement sur la valeur de la méthode dite de la Formgeschichte appliquée au problème de la formation des Evangiles. Si Bertram, Dibelius, Bultmann et leurs disciples ont paru en tirer des conséquences qui effrayaient les exégètes traditionnalistes, il est certain qu'« un nombre sans cesse croissant d'exégètes catholiques sont d'accord pour dire que la technique des formes, élaguée de ses a priori philosophiques et sociologiques, et donc utilisée dans un autre esprit et dans un autre contexte, peut être d'un apport précieux dans la recherche des genres littéraires », et qu'elle permet aussi « une meilleure compréhension du rôle joué par la communauté primitive dans la formation littéraire progressive de la tradition vivante et multiforme ». En fait les rapporteurs, presque tous catholiques, ont été choisis parmi les sympathisants de la méthode.

C'est ainsi que A. Descamps, de l'Université de Louvain, analyse dans cette perspective le discours de Marc, IX, 33-50 ; que le P. Léon-Dufour, S.J., compare longuement les différentes recensions de l'épisode de l'enfant épileptique, tandis que Mgr Cerfaux souligne l'existence d'« unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles ». Mais d'autre part la notion de tradition orale reste importante, car « il faut admettre » entre les écrits primitifs et les évangiles « un temps de tradition orale, sans lequel... les diversités d'ordre microscopique, que l'on constate entre nos textes synoptiques et qu'un travail littéraire rationnel des évangélistes ne saurait justifier, demeureraient sans explication ». Le Pasteur Dœve attire ainsi l'attention sur « le rôle de la tradition orale dans la composition des évangiles synoptiques ». Mais la comparaison des trois synoptiques reste toujours indispensable : le P. Levie, S.J., s'y efforce dans son rapport « Critique littéraire évangélique et évangile araméen de l'apôtre Matthieu ». Quant aux recherches linguistiques, elles font aussi l'objet de plusieurs conférences. Le seul rapport qui s'attaque aux conclusions des grands maîtres de la *Formgeschichte* est celui du P. Cambier, « Historicité des Evangiles synoptiques et *Formgeschichte* ». Il se demande si « un scepticisme fort accentué vis-à-vis de nos livres saints (ne) serait (pas) pour le critique la position la plus sage ? « Il répond par la négative en opposant à la « démythologisation » de Bultmann l'attitude plus conservatrice de Dibelius, alors que ces deux auteurs sont les maîtres de la méthode. Il en conclut que « par la *Formgeschichte* nous ne sommes pas acculés aux négations... d'un Bultmann, ...(ni) limités par les affirmations de Dibelius ». Cette position exprime bien l'atmosphère générale ressentie à la lecture de l'ensemble des rapports.

J. H.

80 CAPITINI (Aldo).

**Aggiunta religiosa all' opposizione.** (Perspectives religieuses pour l'opposition). Florence, Parenti, 1958, 290 p.

Un des atouts majeurs des forces conservatrices au pouvoir depuis le fascisme réside, pense le recteur de l'Université des Etrangers de Pérouse, dans l'exploitation du sentiment religieux par un cléricalisme habile et pratique. L'erreur de la gauche a été de négliger cette dimension religieuse et de s'arrêter sur des perspectives politico-sociales. L'homme de demain ne jaillira pas tout transformé de l'organisation de la production et de la répartition des biens matériels, mais il aura à se former tout au long d'une profonde et authentique expérience religieuse, expérience qui se développera à partir des besoins réels des plus déshérités en lutte contre la faim, la peur, la maladie et l'ignorance, en dehors des cadres dogmatiques des religions constituées.

Démystifier la religion pour A.C., c'est la ramener à ce qu'elle est fondamentalement : l'élan au cœur de l'homme de cette poussée vitale vers toujours plus d'ouverture. Chaque fin d'époque a connu de ces mutations spirituelles qui ont permis à l'humanité son relancement vers de nouveaux destins. Nous verrons ainsi la naissance d'une nouvelle civilisation, post-libérale, post-marxiste, post-chrétienne.

Il est difficile de résumer un volume composé d'articles et d'essais échelonnés sur les vingt dernières années et touchant aux problèmes les plus divers, depuis la question scolaire en Italie jusqu'à la conférence de Bandung, en passant par les souvenirs de Nehru, le tout dans un style de feu d'artifice où les prémisses s'élancent comme des fusées ardentes pour retomber en pluie de 15 à 20 paragraphes.

Les phénomènes de non-conformisme ne sont pas rares sous le ciel d'Italie. L'auteur rappelle lui-même les fureurs d'un Dante, d'un Joachim de Flore, d'un François d'Assise contre le régime des prêtres, mais aucun de ces mouvements n'a abouti à une différenciation organisée. On serait tenté plutôt de faire dériver A. Capitini de Mazzini, qui, pour parer aux échecs de la Carboneria confinée dans ses tendances exclusivement politiques

créa cette *Giovine Italia* destinée, elle, à élargir son action jusqu'aux dimensions morales et religieuses. Il est à craindre que ses « perspectives » — un dépassement de l'individualisme et du collectivisme — n'apparaissent à beaucoup comme insuffisamment consistantes.

E. P.

81 CHARLES (Raymond). **L'Ame musulmane.** Paris, Flammarion, 1958, 284 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique).

On ne saurait nier l'ampleur des lectures de l'A. : il a eu le souci de faire le tour du problème, de se documenter aussi complètement qu'il était possible. Mais les connaissances, même bien assimilées, ne remplacent pas l'indispensable intelligence du cœur, cette sympathie vitale qui permet à un étranger de pressentir au moins, sinon de comprendre cet autre univers. C'est donc une critique de méthode que nous adresserons à cet ouvrage : à quoi bon ces références à *nos* normes occidentales, à *notre* philosophie, à *nos* dogmes, à *notre* mode de vie ? Est-ce pour mieux faire comprendre les différences ? N'y a-t-il pas alors une méprise initiale ? On ne compare des fractions que réduites au même dénominateur. Or le dénominateur ne saurait en aucun cas être la pensée chrétienne, une fois de plus assimilée à la civilisation occidentale. *Homo sum.* Et il semble que l'A. n'ait point la possibilité de sortir de ses cadres de pensée. Ainsi donc la redoutable et parfois si délicate complexité musulmane est vue de l'extérieur, jaugée en juriste. Et tout celà fait que, malgré son érudition, le livre cause une impression de mésaise : compilation savante, sa valeur sociologique demeure médiocre.

M. R. M.

82 **Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.** Paris, Besson et Chantemerle, 1957, 396 p.

Toutes intéressantes à des degrés et des titres divers, les communications faites au Symposium de Bordeaux (25-29 juin 1956) présentent les avantages et les inconvénients inhérents à de tels efforts. Riches d'aperçus nouveaux, ces tours d'horizon faits par d'incontestables savants, nous laissent sur notre faim... Car les quarante minutes accordées pour chaque exposé suffisent à peine pour permettre d'entrevoir les possibilités très vastes offertes par la méthode comparatiste, en honneur dans cette rencontre. Les discussions qui suivirent la plupart des conférences sont, elles aussi, remarquables. Pour qui n'a pas assisté au Symposium, il semble que ces discussions, par leur souci de préciser, de nuancer, d'éprouver les affirmations et d'affronter les points de vue, en furent peut-être la partie la plus enrichissante. Oserait-on dire que plus grand encore est l'intérêt des questions posées, des perspectives ouvertes que celui, pourtant grand, des faits précis et des idées qui furent réellement énoncés.

Sujet très difficile, à cause de la complexité du thème choisi : qu'est-ce que le classicisme, qu'est-ce que la décadence, en quelle matière, sous quelle forme ? Sujet rendu plus complexe encore et quasi impossible pour un savant isolé (on conçoit l'importance d'un affrontement tel que ce Symposium), par l'extension de la civilisation islamique qui, dans son amplitude géographique, ceinture l'Asie et l'Afrique, tandis que son amplitude historique couvre une succession de siècles où s'enchevêtrent des courants de pensée et de civilisation aussi divers et divergents, en dépit des similitudes mises en lumière au cours des échanges, que le néo-hellénisme, les civilisations iranienne, chinoise, hindoue. A eux seuls, quelques titres suffiront à montrer l'intérêt qu'y trouvent les sociologues des religions. Les interventions de MM. Schacht (Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam), Cahen (Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam), Meier (Soufisme et déclin culturel), Abel (La place des sciences occultes dans la décadence), Hartner (Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam), Lecerf (La place de la « culture populaire » dans la civilisation musulmane), mettent en relief les corrélations entre le fait religieux, ses grandeurs, ses déviations et l'état de la société arabe ou arabophone ou islamisante, qui, perdant sa vigueur et son « mordant » va vers un rétrécissement, une coupure avec le monde occidental, se pétrifie, entre en léthargie. Chercher les causes réelles (géographiques, historiques, religieuses, sociales, etc.) de cette ankylose (le mot est le leit-motiv du Symposium), déceler les phases du décrochement, constater ses lourdes conséquences pour le monde de l'Islam, tels furent les soucis des islamologues.

D'autre part, les apports des spécialistes non-islamisants et non-arabisants n'ont fait que renforcer, et avec quelle maîtrise, les remarquables « précautions d'ordre méthodologique » préconisées par M. Brunschvig (p. 41 et suiv.). Ils permirent aussi de constater avec quelle prudence les opinions doivent être alléguées : le sol n'est pas sûr sous les pas de ces découvreurs. Ainsi le Symposium

paraît donc avoir atteint le but que lui assignait un de ses promoteurs : « mettre notre problème, celui de la décadence des pays musulmans avant l'époque contemporaine, sur la voie véritable de la recherche scientifique » (p. 43).

M. R. M.

83 COLIN (Pierre).

**Aspects de l'âme malgache.** Paris, Ed. de l'Orante, 1959, 144 p.

Ecrit par un spécialiste français, dans une perspective catholique et missionnaire de vive sympathie pour les peuples et la civilisation malgaches, ce petit livre s'attache surtout aux aspects religieux de cette « âme » : les puissances invisibles, la mort et l'au-delà, le Dieu suprême et la puissance adverse. Une double préoccupation l'inspire : retrouver la cohérence interne d'un système doué de sa logique propre au lieu de vouloir le plier aux catégories occidentales ; déceler en lui les « pierres d'attente », les valeurs authentiques qui rendent possible l'acculturation du catholicisme sans la médiation de la civilisation européenne. On retrouve ici un thème dont plusieurs recensions dans nos précédents bulletins ont souligné l'importance actuelle. Il reste à souhaiter que l'auteur, si bien préparé à sa tâche, nous livre, après cette étude dans la tradition ethnologique, une étude plus nettement sociologique où l'on verrait à l'œuvre ce processus de synthétisation, cette genèse d'une « mentalité nouvelle ».

E. P.

84 COLINON (Maurice).

**Le phénomène des sectes au XX^e siècle.** Paris, Fayard, 1959, 122 p. (Coll. « Je Sais, Je Crois »).

Ce petit ouvrage allègrement écrit résume et synthétise pour le grand public catholique les résultats des travaux de l'auteur lui-même, du R. P. Chéry, du Chanoine Verrier, du R. P. Lavaud et du présent recenseur sur les « sectes » dans notre pays. Une bibliographie sommaire termine le livre et permet de pousser plus loin l'étude. Il faut remarquer et saluer ici un progrès certain dans la typologie de l'auteur. Certes le mot « secte » est employé un peu légèrement, d'une manière en tout cas qui étonne le sociologue. Ainsi lisons-nous, p. 11 : « Tous ces mouvements, toutes ces « Eglises », toutes ces *Sectes*... ont en commun... quelques traits..., dont le principal paraît être celui-ci : aux Ecritures, elles ajoutent généralement une « révélation » due à quelque prophète inspiré qui est supposé éclairer ou compléter la Bible ». Dans ce cas-là, et nous doutons qu'il se vérifie dans la plupart des exemples dont M. Colinon nous entretient, il faut parler de « religions nouvelles », et non indifféremment de mouvements, d'Eglises ou de Sectes. Ceci dit, notre auteur divise son monde en : 1) Sectes d'Origine Protestante, 2) Sectes Guérisseuses (non-protestantes, donc), et 3) « Dissidences » catholiques Modernes. Le refus initial d'une typologie est compensé par le groupement fait par l'auteur pour les besoins de sa rédaction. Nous nous félicitons de ce pas en avant vers une classification plus nettement scientifique, regrettant seulement qu'elle n'aille pas plus loin.

J. S.

85 DAGON (Gérard).

**Les Sectes en France.** Strasbourg-Cronenbourg, chez l'auteur, 14, rue Neuve, 1958, 188 p.

Ce petit ouvrage se présente sous la forme d'un dictionnaire. L'auteur, luthérien, se refuse à la sociologie et même à une élémentaire typologie. Aussi retrouvons-nous dans ces pages des défauts que l'on voudrait tant voir disparaître de la production française sur ces sujets. Des religions nouvelles y voisinent avec des groupements dont on peut se demander s'ils sont même religieux. Le désir de se montrer complet, en soi louable, conduit à consacrer une fiche à une secte anabaptiste, distincte des Mennonites et des Nazaréens, secte qui n'existe pas. Les statistiques auraient pu relever la valeur de ce livre. Je sais que l'auteur s'est livré à une enquête qu'il a voulue sérieuse, mais le souci de la vérité exige que l'on dise qu'il ne semble pas avoir atteint son but. Les enquêtes auxquelles le présent recenseur s'est livré contredisent nombre de ces statistiques. D'ailleurs des fautes d'impression évidentes viennent encore ajouter à la confusion. Dans l'ensemble, il faudra regretter la publication de ce dictionnaire en dépit des bonnes intentions de son auteur.

J. S.

86 DE SENARCLENS (J.).

**Héritiers de la Réformation.** Genève, Labor et Fides. I. *Le point de départ de la Foi*, 1956, 195 p. II. *Le Centre de la Foi*, 1959, 281 p.

Ces deux volumes de la collection « Nouvelle série théologique » sont en définitive une présentation des nouvelles tendances théologiques qui se développent actuellement dans le protestantisme calvinien sous l'in-

fluence de K. Barth. Dans le premier volume J. de S. a essayé de montrer ce qu'était en matière de foi la conception catholique romaine puis a envisagé les diverses tendances protestantes modernes. Il souligne en définitive ce qui est inacceptable pour le Protestant moderne dans le catholicisme et montre ce que le catholicisme ne pourra jamais accepter ; mais il insiste sur l'existence d'un dénominateur commun, l'acceptation de l'autorité de Dieu et souligne aussi que ces diverses conceptions reposent sur un terrain commun : l'alliance préalable entre l'homme et Dieu. Mais ce premier volume est surtout historique dans la mesure où il expose les diverses conceptions protestantes et leur évolution. Le second, beaucoup plus théologique, montre que le Centre de la Foi c'est le Christ et cela amène l'auteur à montrer comment, sur tous les plans envisagés par la dogmatique (que ce soit l'Incarnation, l'Ecriture, l'Eglise ou l'Ethique), les déviations droitières ou gauchistes entraînent une méconnaissance des vérités qu'enseigne une lecture de l'Ecriture sainte. L'auteur se réfère alors à la pensée de Barth, selon qui « la théologie a pour tâche de vérifier la fidélité de la prédication de l'Eglise par l'autorité de l'Evangile », et en qui il voit le représentant réel de la pensée des Réformateurs du XVI[e] siècle. Le but du livre est de replacer les Protestants devant « l'autorité de la seule Ecriture ». On voit donc le très grand intérêt de cet ouvrage qui bien que surtout théologique, rendra de grands services à ceux qui voudraient étudier le protestantisme contemporain.

F.G. D.

87

**Diocèse de Nice. La pratique dominicale. Enquête de sociologie religieuse, 1954.** Nice, Direction des Œuvres, 1959, 108 p.

Parmi les nombreux résultats de recensements religieux celui-ci se fait remarquer par son caractère particulièrement précis et par le souci particulièrement rigoureux de faire correspondre les données de la pratique aux données démographiques.

Les auteurs se sont montrés prudents dans leurs hypothèses conclusives. Cette prudence est sans doute la bienvenue et contraste avec la précipitation pastorale dont font preuve trop d'auteurs d'enquêtes. Mais les hypothèses soulevées sont suffisamment intéressantes pour qu'on regrette qu'un développement plus grand ne leur ait pas été donné. On retiendra en particulier cette émergence apparente d'une variable proprement religieuse telle que dans deux localités distinctes, *tous* les groupes socio-professionnels, *toutes* les tranches d'âge se distinguent par des différences de taux de pratique allant dans le même sens.

F.A.I.

88

**Le diocèse de Versailles. Sondages historiques. Recensement de pratique religieuse de 1954. Conclusions pastorales.** Versailles, Evêché de Versailles, s.d. (1959), varitypé, 75 p. plus cartes et graphiques.

Le 14 mars 1954, les diocèses de Paris et de Versailles procédaient simultanément à un recensement de pratique dominicale sur l'ensemble de leur territoire. Les résultats pour la Seine (diocèse de Paris) ont été publiés en 1958 (*Arch.*, 6, n° 152). Ceux de la Seine-et-Oise (diocèse de Versailles) viennent aujourd'hui compléter ce tableau. Mais les cadres retenus sont très différents, notamment du fait que le lieu d'habitation n'a donné lieu pour la Seine qu'à une distinction entre Paris et banlieue alors que l'on a présenté les données de Versailles surtout par canton ou par commune. De même, c'est pour Versailles seulement que nous disposons de comparaisons historiques (1830, 1880, 1890-1908). Certains secteurs de la Seine-et-Oise ont fait également l'objet de recherches plus approfondies : Les Mureaux (ventilations par quartier et par lieu d'origine) ; secteur d'Ablis (recherches statistiques sur la vitalité religieuse) ; lycée de Montmorency (communes du domicile des parents des élèves), etc. Enfin, éditée par l'évêché, alors que la brochure de Paris était due à l'I.N.S.E.E., cette monographie est assortie de considérations pastorales et se termine sur des conclusions rédigées par l'évêque de Versailles.

Passée de 700.000 à plus de 2.000.000 d'habitants depuis le début du siècle, couvrant une surface annulaire autour de Paris, la Seine-et-Oise forme un département très particulier au point de vue démographique et écologique. Ses particularités confèrent un intérêt certain aux résultats de la comparaison entre le recensement de pratique dominicale et les statistiques de l'I.N.S.E.E.

J. M.

89 DORESSE (Jean). **Les livres secrets des Gnostiques d'Egypte. II. *L'Evangile selon Thomas ou les paroles de Jésus le Vivant.*** Paris, Plon, 1959, 244 p.

Poursuivant avec célérité l'étude des textes récemment découverts à Khénoboskion (*Arch.*, VII, n° 104), Jean Doresse nous offre essentiellement dans cet ouvrage la traduction intégrale du texte copte d'un

Evangile apocryphe dont il avait signalé l'existence dès 1949 et dont Ch.H. Puech avait souligné l'extrême importance dans une communication à l'Académie des Inscriptions en 1957. Provenant du Codex X de Khénoboskion, cet *Evangile selon Thomas* comprend 118 *Logia* ou paroles attribuées à *Jésus le Vivant*. Il serait, bien entendu, absurde de tenir cet écrit pour un V^e Evangile : son caractère apocryphe ne peut faire de doute ; mais Ch.H. Puech a montré que certains passages nous en étaient déjà connus, dans la traduction grecque de fragments du *papyrus Oxyrhynchus* 654. Dès la première lecture, on est frappé du nombre de lieux parallèles existant entre l'apocryphe et les Synoptiques, surtout pour les passages du Sermon sur la Montagne, les Paraboles du Royaume et le Discours eschatologique. Par ailleurs, ces « Logia » témoignent d'une grande nouveauté. Dans un commentaire solide, l'A. a tenté de les rapprocher soit des plus anciens apocryphes (*Evangile des Hébreux*, *Evangile selon les Egyptiens*, *Actes de Thomas*), soit de textes provenant d'écrits gnostiques récemment découverts (*Evangile de Vérité*, *Livre du Grand Esprit Invisible*, etc...), soit, enfin, en les confrontant avec ce que les anciens hérésiologues ont pu connaître de ces doctrines (Irénée de Lyon et les *Philosophoumena* d'Hippolyte).

Ce relevé des lieux parallèles et des analogies avec les synoptiques, cette confrontation avec les écrits gnostiques et manichéens font apparaître le double visage de cette œuvre : elle reflète des traditions au moins aussi antiques que celles où puisèrent les synoptiques ; elle témoigne d'une utilisation postérieure par diverses sectes hérétiques qui ont infléchi son contenu doctrinal (ainsi la notion d'androgynie comme moyen de perfection et la réprobation de tout ce qui est féminin, *Logia* 27, 118). Malgré de tels passages, Jean Doresse, avec raison, se refuse à conclure à une origine gnostique. *L'Evangile selon Thomas* est très certainement issu d'un milieu chrétien dont l'orthodoxie reste d'autant plus imprécise que cette notion est très loin d'être, à cette époque, explicitée ! Par confrontation avec la littérature hétérodoxe, J. D. propose une datation approximative : antérieurement à la fin du second siècle. Mais il est évident que l'étude du matériel scripturaire et de la structure des formules pseudo-évangéliques employées pourra seule révéler plus précisément la date de la composition de cet écrit (certaines parties semblant utiliser une tradition indépendante et plus ancienne ( ? ) que celle des synoptiques). On ne peut que féliciter Jean Doresse de nous avoir donné cette étude ; elle enrichit considérablement notre connaissance de la haute antiquité chrétienne puisque l'*Evangile selon Thomas*, œuvre riche et subtile, si utilisée par le moyen âge, a façonné en partie la sensibilité religieuse des premiers siècles chrétiens. Nous attendons les autres tomes promis.

M. M.

90 DROULERS (Paul).

**La nonciature de Paris et les troubles sociaux politiques sous la Monarchie de Juillet**, in *Saggi storici intorno al papato*. Rome, Pontificia Universita Gregoriana, 1959, p. 401-463. (Miscellanea historiæ pontificiæ, vol. XXI).

Le P. Droulers nous donne ici un nouvel aperçu des attitudes ecclésiastiques à l'égard des faits politiques et sociaux de la monarchie de juillet, en nous présentant le reflet de ces faits dans la correspondance de la nonciature parisienne (*Archives Vaticanes*, réf. p. 405, n° 9). L'auteur fait particulièrement ressortir cette constante qui se manifeste malgré les différences de position personnelle des nonces successifs : la crainte de voir les troubles français gagner les Etats Pontificaux. Attitude commune que l'on retrouve aussi bien chez Lambruschini dans ses démêlés avec le régime orléaniste que chez Garibaldi dans son rapprochement avec le gouvernement Guizot, que chez Fornari dans sa méfiance à l'égard des mouvements de 1848.

Il en résulte d'assez curieuses divergences à l'égard d'une grande partie du clergé français. Bien sûr, le catholicisme libéral n'eut pas la faveur des nonces, et dans les *Conférences de Notre Dame* de Lacordaire, Garibaldi percevait des relents de mennaisisme. Mais le légitimisme de l'*Ami de la Religion* et d'une bonne fraction du clergé est tenu lui aussi en suspicion, surtout lorsqu'il emprunte un langage démagogique.

Le fait essentiel, aux yeux de l'auteur, est que ces préoccupations *politiques* de défense de l'ordre établi cachent aux représentants parisiens du Saint-Siège les problèmes *sociaux*, ceux que pose la misère des ouvriers et que percevaient en revanche, un Lacordaire à Paris et un Mgr de Bonald à Lyon.

On retrouve dans cette étude la richesse d'information, l'objectivité et la pénétration dans l'analyse, auxquelles l'auteur nous a déjà habitués dans ses précédents travaux.

F.A.I.

91 DUPONT-SOMMER (André).

**Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte.** Paris, Payot, Bibliothèque Historique, 1959, 446 p.

L'étude des manuscrits de la Mer Morte a déjà suscité d'innombrables ouvrages. Le professeur Dupont-Sommer est un pionnier de ces recherches : depuis dix ans il n'a pas publié moins d'une cinquantaine d'articles et de deux ouvrages sur le sujet. Au fur et à mesure de l'édition des textes, il leur a consacré des travaux destinés au monde savant, où il utilisait le mode de présentation et les procédés techniques en usage dans ce genre de publication. Le présent ouvrage est doublement différent. D'une part, il s'adresse non seulement aux spécialistes, mais aussi au grand public cultivé « qu'intéressent les grands problèmes d'histoire religieuse ». Il est donc volontairement dépouillé de « l'appareil d'érudition en usage chez les philologues », puisque le lecteur plus exigeant pourra trouver satisfaction dans les études spéciales publiées antérieurement. D'autre part, il ne s'agit plus de recherches de détail, mais de la présentation globale de « l'ensemble des manuscrits non-bibliques recueillis dans les diverses grottes de Qoumran et dont le texte original se trouve aujourd'hui publié ». Pour la première fois le lecteur français dispose d'une traduction intégrale de tous les textes qoumraniens connus : le « Rouleau de la Règle », l'« Ecrit de Damas », le « Rouleau du Règlement de la Guerre », le « Rouleau des Hymnes », les divers « Commentaires bibliques », l'« Apocryphe de la Genèse », un certain nombre d'autres apocryphes et pseudépigraphes, certains fragments d'écrits exégétiques, enfin d'autres fragments d'écrits apocalyptiques, liturgiques, etc.

Cette présentation des textes constitue l'essentiel du livre, puisqu'elle représente neuf chapitres sur quatorze. Pour chacun des ouvrages une introduction expose brièvement les données indispensables à la compréhension du contenu. Puis vient le texte lui-même en une traduction sobre et élégante, où le souci de la précision et de l'exactitude ne nuit en rien au style et à la coloration de la phrase. Dans les passages poétiques, le rythme lui-même est rendu très élégamment, en particulier dans le « Rouleau des Hymnes ». La traduction est accompagnée d'un commentaire bref, mais substantiel, où sont proposées soit les données doctrinales, qui permettent de mieux saisir l'enseignement des manuscrits, soit les justifications critiques, qui expliquent telle ou telle restitution du texte dans les passages très abîmés. La présentation est donc aussi objective qu'il est possible et les notes ne visent qu'à faciliter la lecture du texte même des manuscrits de Qoumran.

Pourtant le professeur Dupont-Sommer a intitulé son livre : *Les écrits esséniens*, prenant ainsi parti dans le problème des origines de ces manuscrits. Il estime en effet que la thèse, qu'il avait proposée dès 1950 dans ses *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, est à présent « étayée d'arguments assez nombreux et assez solides pour qu'elle ait droit de s'affirmer avec une parfaite netteté ». Si certains affichent encore « un scepticisme plus ou moins total », tandis que d'autres se tiennent sur une prudente réserve, l'auteur constate qu'« un accord de plus en plus grand se manifeste parmi les savants les plus divers » en faveur de l'origine essénienne des manuscrits de Qoumran. C'est pourquoi les deux premiers chapitres du livre cherchent à justifier ce titre d'esséniens donné aux écrits de Qoumran. Après avoir donné *in extenso* les notices classiques de Philon, de Josèphe, de Pline l'Ancien et de Dion Chrysostome sur les Esséniens, les informations qu'on en peut tirer sont confrontées point par point avec les données fournies par les textes de Qoumran dans les domaines de la vie communautaire, des rites, des doctrines et des mœurs, et aussi avec les données offertes par les fouilles exécutées sur l'emplacement même de la découverte. Les divergences sont loyalement notées, mais elles s'expliquent par le fait que « les notices des deux auteurs juifs sont des abrégés », alors que les documents de Qoumran « peuvent de l'un à l'autre trahir une certaine évolution dans les institutions et dans les croyances ». L'auteur considère donc que le problème du cadre général des documents qoumraniens est résolu par la réponse proposée dès 1950 : « L'ensemble des manuscrits provient d'une communauté essénienne qui se trouvait installée dans la région de Qoumran ».

Sur la base de cette donnée générale, et sans vouloir d'ailleurs leur attacher le même genre de certitude qu'à celle-ci, le professeur Dupont-Sommer pense pouvoir apporter des précisions sur le cadre historique où se situent les personnages et les événements mentionnés dans les documents de Qoumran. Comme ces précisions sont le résultat des différentes analyses, auxquelles il s'est appliqué depuis dix ans et qu'il ne pouvait reprendre ici en détail, il se borne dans le présent ouvrage à exposer en un chapitre les deux questions essentielles pour la datation des faits : les « Kittim » ennemis des juifs sont les Romains, le « prêtre impie » est Hyrcan II, ce qui situe les faits essentiels de l'histoire de Qoumran

autour de l'année 63 avant J.-C., date de la prise de Jérusalem par Pompée. L'auteur reconnaît que, sur ce problème d'une datation plus précise, les thèses proposées par les autres savants sont encore d'une grande variété, puisqu'elles vont de la période prémaccabéenne (avant 168 av. J.-C.) jusqu'à la période romaine. Mais il maintient sa propre position en l'appuyant sur des indices nombreux, précis et convergents.

Les deux derniers chapitres mettent en lumière l'importance extrême des documents de Qoumran sur le plan des origines chrétiennes. Pour la première fois nous est révélée par des documents originaux une des sectes juives contemporaines du christianisme primitif. Ceci nous permet d'une part d'étudier sur pièces la formation et les doctrines de cette secte, alors que nous n'avions jusqu'ici qu'une documentation de seconde main, d'autre part de comparer les institutions et les doctrines de cette secte avec celles du christianisme primitif. Pour ce genre de recherche, nous disposons désormais d'un instrument de travail remarquable grâce à cet ouvrage, où nous est présenté intégralement le « dossier » qoumranien, comportant à la fois tous les textes et toutes les données nécessaires à leur compréhension, sans que jamais la conviction de l'auteur nuise à son objectivité.

J. H.

92 EISERMANN (Gottfried), éd.

**Die Lehre von der Gesellschaft.** (La science de la société). Stuttgart, Ferdinand Enke, 1958, 452 p.

Ce fort volume de grand format réunit neuf contributions portant sur la sociologie en général (deux articles) et sur la sociologie de la religion, du droit, de l'économie, de la politique, de l'art et la littérature, de la campagne et la ville, enfin de la connaissance.

Le chapitre concernant la sociologie de la religion (p. 119-181) est dû à Paul Honigsheim, qui fut l'élève de Max Weber. C'est dans la ligne weberienne que se situe le tour d'horizon présenté ici ; il s'attache surtout à une typologie des rôles, des groupes, des fonctions, des formes de connaissance et des liens de la religion avec des facteurs non religieux. Appuyée sur une solide bibliographie, cette synthèse expose vigoureusement nombre de problèmes théoriques qui sont ou devraient être au cœur de toute sociologie des phénomènes religieux. (Voir ci-dessus, *Arch.*, VIII, nº 70).

J. M.

93 FAUVET (Jacques) et MENDRAS (Henri), éd.

**Les paysans et la politique dans la France contemporaine.** Paris, Armand Colin, 1958, XXV-532 p. (Cahiers de la Fondation nationale des Sciences politiques, 94).

La place importante tenue par la religion dans la vie politique rurale française se retrouve dans cet ouvrage, dont de nombreuses pages dispersées en divers chapitres et toute une section (sur quatre) sont consacrées aux problèmes religieux.

Les auteurs connaissent bien les travaux sociographiques sur le catholicisme et les utilisent : commentaires de la « Carte religieuse de la France rurale » (p. 13 et suiv.), contributions de Gabriel Le Bras et de Jean Labbens, et ainsi de suite. Malheureusement, les monographies diocésaines les plus suggestives en ce domaine n'étaient pas encore parues lors du colloque (30 juin 1956) qui a donné naissance à cet ouvrage.

D'autres aspects de la vie religieuse, sur lesquels on a moins publié, sont abordés ici d'une façon qui montre combien seront utiles des recherches abordant la question directement sous l'angle religieux : presse (p. 308 et ss.), religion populaire (p. 403 et ss.), enseignement (p. 278 et ss.), etc.

La section III, introduite par G. Le Bras, « Sociétés religieuses et vie politique dans le monde rural », se compose de trois contributions : J. Labbens, « L'Eglise catholique et l'expression politique du monde rural » ; Marcel Favre, « Action catholique en milieu rural » ; Pierre Poujol et Stuart R. Schram, « Le protestantisme rural : traditions, structures et tendances politiques ». Il en ressort nettement que la vie politique et la vie religieuse rurales devront être étudiées non seulement dans l'interaction de leur morphologie, mais dans leurs racines communes au niveau de la vie rurale concrète dans la diversité géographique et historique de ses genres, de ses cadres sociaux, et ainsi de suite.

J. M.

94 FORTIN (E.L.).

**Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle : la querelle de l'âme humaine en Occident.** Paris, Aux Etudes Augustiniennes, 1959, 207 p.

La thèse du P. Fortin est consacrée à l'étude du « *De statu animae* » de Claudien Mamert ; elle en dépasse singulièrement les limites, puisqu'elle aboutit, en somme, à esquisser le conflit entre une « philosophie chrétienne »

et la culture profane. On sait que l'œuvre du philosophe gaulois est l'un des traités les plus complets que l'antiquité chrétienne ait consacré à l'incorporéité de l'âme, et qu'il devint l'un des classiques de psychologie durant tout le Moyen Age.

Utilisant les beaux travaux de W. Jæger, et d'H.I. Marrou, l'A. résume le conflit qui persiste à la fin de l'antiquité, entre deux types de culture : culture littéraire et oratoire, celle des beaux esprits du moment, tels Sidoine Apollinaire, et culture de type philosophique, à laquelle participe Claudien Mamert. C'est ici que les déterminismes religieux influent : dans cette civilisation de plus en plus pénétrée par le christianisme, l'ambivalence de la dialectique, aussi apte à réfuter la vérité qu'à dénoncer l'erreur, risque de voir rejeter toute culture de type philosophique. Une connotation péjorative frappe, par exemple, Aristote depuis les luttes trinitaires du siècle passé et l'emploi de ses catégories logiques par les hérétiques ariens. On voit, dès lors, que l'œuvre de Mamert, qui véhicule des spéculations néo-platoniciennes, devient, au delà du problème de l'incorporéité de l'âme, un plaidoyer en faveur de la philosophie.

Outre les déterminismes religieux, pèsent aussi de tout leur poids, ceux de certains milieux culturels. Les adversaires les plus farouches de Mamert seront les moines de Marseille et de Lérins, ces ascètes qui pensent, avec Jean Cassien, « que ce n'est pas dans les paroles que consiste le Royaume de Dieu, mais dans la vertu ». On conçoit la difficulté pour ce « philosophe chrétien » de défendre contre des évêques, des moines, des frères, une position qui semble s'inspirer de la philosophie païenne. D'où l'obligation pour Mamert de gauchir sa pensée, « de passer ses idées en contrebande » comme le dit joliment le P. Fortin, qui se garde bien de porter un jugement sur le fond et ne prétend qu'à une interprétation fidèle de la pensée de son auteur.

De l'étude même du traité, l'importance de la philosophie néo-platonicienne ressort très nettement : c'est à partir du 3e traité de la IVe Ennéade que s'est développée et implantée la doctrine de l'incorporéité de l'âme humaine. Ainsi se confirme, après l'exemple d'Augustin, d'Ambroise, qu'un accord était malgré tout possible entre culture profane et christianisme. Si le mot a un sens, Mamert est un « philosophe chrétien », le premier même, car au IVe siècle, Marius Victorinus, Augustin n'étaient que des philosophes païens convertis. Cette apparition d'une philosophie christianisée, synthèse de deux cultures, annonce le Moyen-Age. Par le biais de cet évêque gaulois, c'est un tournant de l'histoire de la culture que nous percevons.

M. M.

95 GELEBART (Th.).

**La pratique dominicale à Landerneau d'après la consultation paroissiale du 20 octobre 1957.** Landerneau, s.d. (1959), 20 p. polygraphiées, 13 tableaux et 13 figures, 1 carte.

Résultats, pour Landerneau, du recensement de pratique dominicale du diocèse de Quimper. Analyses successives des proportions internes à la population « messée » et des taux de pratiques des diverses catégories.

F.A.I.

96 GIBBONS (W.J.), S.J., éd.

**Basic ecclesiastical Statistics for Latin America 1958.** (Statistiques générales ecclésiastiques pour l'Amérique Latine, 1958). New-York, Maryknoll, 1958, 72 p. (varitypé).

L'Amérique latine est ici définie au sens de l'ONU et englobe 29 pays. La préface s'explique sur les difficultés de l'entreprise et sur les divergences du document avec l'*Annuario Pontificio* (en particulier pour l'estimation des superficies et des populations). Les tableaux suivent, par pays, l'ordre des circonscriptions ecclésiastiques. Sur 25 colonnes, 13 sont consacrées au personnel ecclésiastique, 6 aux établissements, 6 aux statistiques de population (les deux dernières donnant le nombre de catholiques par prêtre et par paroisse). La définition du catholique retenue par l'établissement de ces données demeure implicite : il doit s'agir des individus baptisés dans le catholicisme.

E. P.

97 GITTLER (J.), éd.

**Understanding minority groups.** (Comprendre les groupes minoritaires). New-York, Willey et Sons, 1956, 148 p.

Ce titre est en réalité celui du chapitre VIII rédigé par l'éditeur de ce symposium patronné par le *Centre for the Study of Group Relations*, de l'Université de Rochester. Après une introduction philosophique et éthique (chap. I), six chapitres envisagent successivement le statut américain du Catholique, de l'Indien, du Juif, du Noir, du Japonais, du Porto-Ricain. L'ensemble des études bien documentées, s'inscrit, contre toute discrimination, pour une coexistence pacifique et féconde des minorités entre elles et avec « leur » majorité.

H. D.

98 GŒBEL (E.J.) et al.

**Neighbors and faith in Latin America.** (Nos voisins et leurs croyances en Amérique Latine). Philadelphia, J.C. Winston Company, 1957, 294 p.

Publié dans une collection de *Social Studies for Christian living*, l'ouvrage, abondamment illustré, annoté de tables statistiques et de cartes, entend être un guide de voyage d'inspiration chrétienne, dans le cadre de la coopération inter-américaine. A ce titre, pour chacun des pays de l'Amérique Latine, une attention spéciale est donnée à la structure religieuse, ecclésiastique ou missionnaire.

H. D.

99 GORRESIO (Vittorio).

**Risorgimento scomunicato.** (Le Risorgimento excommunié). Florence, Parenti, 1958, 300 p. (Coll. Stato-Chiesa).

L'indépendance et l'unité de l'Italie n'ont pu se réaliser sans conflits, parfois aigres, avec le Saint-Siège, soucieux de conserver ses Etats et, dans l'ensemble du pays, des prérogatives qui lui semblaient correspondre à ses conceptions doctrinales. De son côté, le jeune Etat italien jugeait ce statut désuet et défectueux dans son principe, privilégié dans ses applications, incompatible avec la situation nouvelle. Au lieu d'un accommodement, comme il en était intervenu en plusieurs pays catholiques (Autriche, Bavière, Belgique), une épreuve de force s'engagea, conduisant de part et d'autre aux plus extraordinaires procédés et à de déplorables excès ; elle devait se terminer par le triomphe de la « liberté » sur la « tradition ». L'auteur, favorable à cette évolution, hostile aux solutions de force, estime cependant que, dans le climat du *Risorgimento*, seule l'audace de certaines mesures pouvait vaincre l'obstacle. Son ouvrage, bien informé, nourri d'anecdotes, entend éviter toute discussion abstraite sur les deux pouvoirs.

E. P.

100 HEILER (Friedrich) et al.

**Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.** (Les Religions de l'humanité dans le passé et le présent). Stuttgart, Reclam-Verlag, 1959, 1063 p. plus 48 photos.

Cet ouvrage très dense, soigneusement illustré, assorti d'une copieuse bibliographie (p. 891-956) et d'un index des noms propres et des thèmes (p. 957-1052), constitue une véritable encyclopédie, en dépit de son petit format. Friedrich Heiler, en a assuré avec sa grande autorité, non seulement la direction d'ensemble, mais la rédaction pour plus du tiers (phénoménologie, religions chinoises, indo-européenne et indo-iranienne, indiennes, juive (après Jésus) et chrétienne ; recherche d'une synthèse des religions. Kurt Goldammer traite des peuples sans écriture préhistoriques et modernes ; de l'antiquité grecque, romaine, hellénistique, germanique, celte, slave et balte. Günter Lanczowski, des cultures supérieures en Amérique pré-colombienne, de l'Egypte, de l'Asie antérieure, de l'Iran, du manichéisme et des mandéens (chrétiens de Saint Jean). Kathe Neumann, du Japon. Franz Hesse, de la religion israélite-judaïque avant le Christ. Annemarie Schimmel, de l'Islam. Tous ces spécialistes enseignent à Marburg, sauf G. Lanczowski et A. Schimmel.

Chaque question est nécessairement traitée d'une façon assez sommaire dans un tel cadre. Mais cette nouvelle contribution de l'Ecole de Marburg au comparatisme allie une méthode très élaborée et une perspective proprement religieuse explicite. De la phénoménologie des religions, on passe à l'intervention directe de Dieu, entièrement dûe à la grâce, « car ce n'est pas l'homme qui cherche Dieu, mais à l'inverse Dieu qui cherche l'homme » (p. 53). Cette visée théologique nourrit précisément une volonté de rigueur au niveau de la recherche proprement scientifique, qui s'interdit notamment de projeter *a priori* nos catégories dans l'étude des religions éloignées de nous par leur chronologie ou leur type de culture.

J. M.

101 HIMMER (Mgr C.). LALOIRE (M.) et al.

**Pastorale des milieux indépendants.** N° spécial d'*Evangéliser*, Bruxelles, Ed. de La Pensée Catholique, mai-juin 1959, p. 529-672.

Le terme d'« indépendant » rend difficiles des conclusions de nature sociologique. C'est en effet une catégorie d'Action Catholique, une de ces catégories négatives destinées à désigner ceux qui ne sont *ni ceci, ni cela...* Aussi comprend-il à la fois la « grande bourgeoisie traditionnaliste », la bourgeoisie plus récente du grand commerce, la bourgeoisie « descendante », les petits industriels et les commerçants, les cadres, ces deux dernières catégories généralement groupées sous le nom de « classes moyennes » (M. Laloire, « Que sont les milieux indépendants ?», p. 534-548). Difficiles à établir, les statistiques de pratique religieuse de ces milieux sont, comme on peut s'y attendre, d'une très grande diversité. Les

« classes moyennes » sont celles qui semblent avoir trouvé dans le cadre de la paroisse urbaine la meilleure adaptation (J. Laloux, « La pratique religieuse des milieux indépendants », p. 549-561). Ces considérations sociologiques sont, sans doute, bien rapides. L'allusion au voltairianisme des « siècles précédents » (p. 555) ne rachète pas le silence sur ce point si important pour la Belgique actuelle de la virulence d'un certain anticléricalisme bourgeois et, il faut le dire aussi, de la permanence des structures cléricales. On a transposé trop vite sans doute une problématique issue des études françaises sur la stratification socio-religieuse, problématique centrée de surcroît sur les milieux ouvriers.

Nous n'avons pas à juger les réflexions pastorales occupant le reste de ce numéro, mais on ne peut s'étonner qu'elles se ressentent du caractère sommaire des analyses qui les précèdent.

F.A.I.

102 HOLMES (Peter).

**Mountains and a Monastery.** (Des montagnes et un monastère). Londres, Geoffroy Blas, 1958, 191 p.

Récit vivant et sans prétention d'un voyage récent (1956) d'un groupe d'alpinistes à l'esprit ouvert dans le Spiti, région limitrophe du Lakoul. Aperçus sur l'état actuel du Bouddhisme, photographies et cartes.

A.W.M.

103 HOULT (Thomas F.).

**The Sociology of Religion.** (La sociologie de la religion). New-York, Dryden Press, 1958, 438 p.

Le livre devait être primitivement une édition revue et mise à jour de l'ouvrage ancien de C. Kirkpatrick, *Religion in Human Affairs* (New-York, 1929). Au cours de cette élaboration, et avec l'assentiment et même le concours de Kirkpatrick, T.F. Hoult élabora cette « révision » au point d'en faire un ouvrage nouveau.

Dès les premières pages, l'auteur s'efforce de définir les deux termes de son titre : Sociologie ? elle se caractérise par son type d'explication « en termes de conditions sociales ou culturelles » (p. 6). Religion ? sa définition en termes sociologiques se doit d'être non normative (p. 7) et extensive à tous les types « reconnus » de croyance et de comportement religieux : ce qui conduit à un éventail allant de l'*animisme* à l'*humanisme*. Sur ce dernier, remarque l'auteur, « en raison de leur nature rationaliste, les doctrines humanistes sont fréquemment considérées comme philosophiques plutôt que religieuses. Cependant beaucoup d'hommes expriment leur conception profonde de la vie au moyen de credos humanistes tels que nationalisme, internationalisme, communisme, ou même science. Que de telles attitudes doivent être considérées comme religieuses ou non est en partie une question d'opinion, en partie dépend du degré selon lequel les adeptes d'une conception particulière assignent une importance transcendante aux valeurs qu'ils adoptent... » (p. 8). On voit que les définitions préalables ne vont pas sans difficultés. Difficultés aussi dans le double principe théorique auquel l'auteur entend se référer, celui du déterminisme socio-culturel, selon lequel la religion est une variable *dépendante* ; celui de l'interaction selon lequel la même religion est une variable *indépendante*. Ce sont en tout cas ces difficultés que l'ouvrage entend ou prétend lever.

Cette dialectique théorique développée dans la première partie (p. 3-61) fait l'objet d'une application sur cas et sur exemples dans la deuxième (La Religion comme institution sociale) (63-71) et la troisième parties (La Religion et les autres grandes institutions sociales) (p. 174-380). Un chapitre final (p. 383 et ss.) retrouve la conclusion annoncée dans l'exorde : d'une part « la religion est un produit de la vie de l'homme en société » (p. 383), d'autre part « la religion est beaucoup plus qu'un pur produit » (p. 381). A la fois « variable dépendante et variable indépendante » (p. 383). Il y aurait sans doute beaucoup à dire à cette sociologie formelle, surtout lorsqu'elle aboutit (p. 385-6) à une liste de questions apparemment aussi disparates et aussi extrapolées (cf. p. 385, à l'éventualité de l'établissement mondial de gouvernements totalitaires comme contrepartie à la dérive du surnaturalisme et à l'envahissement subséquent des égoïsmes)... Mais il n'est pas mauvais que de temps à autre, un écrit comme celui-là vienne rappeler l'urgence des catégories théoriques, fût-ce sur la base de compilations, à ce qui sans elles risque perpétuellement l'enlisement dans la monographie de la sociographie.

H. D.

104 HUTTEN (Kurt).

**Seher, Grüebler, Enthusiasten : Das Buch der Sekten.** (Visionnaires, Rêveurs et Illuminés : Le Livre des Sectes). Stuttgart, Quell-Verlag der Evangelischen Gesellschaft, 5e éd. revue et augmentée, 1958, 751 p. + 16 p. de photos.

Kurt Hutten se consacre depuis de nombreuses années à l'étude des mouvements et groupes sectaires. La cinquième édition de son ouvrage, dont la première date de 1950 est une mine d'information et de renseignements de première main. On lui reprochera d'utiliser une typologie trop large. Il ne semble pas souhaitable de présenter sous la même couverture et sous le nom unique de sectes les Adventistes, le Mouvement du Graal et le Bahaïsme. On ne peut arriver à des conclusions valables en mêlant ainsi des réalités aussi diverses dont les unes sont des églises, les autres des sectes et d'autres des religions nouvelles. Ceci dit, et c'est le seul reproche que l'on fera à l'ouvrage, nous nous trouvons en face d'un livre excellent et, fort probablement, du travail le plus complet jusqu'ici sur les mouvements étudiés. Faire la liste de ces derniers nous entraînerait trop loin. Qu'il suffise de dire que l'auteur écrit l'histoire en recourant aux meilleures sources et qu'il expose les croyances en se référant directement aux écrits des sectaires eux-mêmes. On ne saurait souhaiter meilleure méthode. Hutten ne renonce pas à nous faire connaître son opinion personnelle sur les doctrines en question, mais il a soin de bien distinguer l'exposé de la controverse. Ceci n'enlève donc rien à la valeur du livre.

L'ouvrage de Kurt Hutten devra être consulté par tous ceux qui veulent étudier le passionnant phénomène sectaire et connaître avec exactitude les enseignements et l'histoire de ces groupements si divers et si un à la fois. Il faut féliciter son auteur d'avoir — en matière difficile — fait œuvre d'impartialité et d'histoire.

J. S.

105 JACOB (Günter), KONST (Hermann) et STAEHLIN (Wilhelm), éd.

**Die evangelische Christenheit in Deutschland.** (La chrétienté évangélique en Allemagne). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, s.d. (1958), 452 p. Plus 8 hors-textes en couleur.

Ce fort volume de grand format, richement illustré de 160 photos à pleine-page, n'est pas directement un ouvrage de sociologie, mais fournit d'abondants matériaux sur la vie ecclésiale, distribués en quatre parties : « Service de Dieu et communauté », « L'Eglise dans l'histoire et aujourd'hui », « Le Christ dans le monde actuel » et « Témoignages (expressions) de la vie chrétienne ».

J. M.

106

**Innsbruck heute.** (Innsbruck aujourd'hui). Vienne. Internationales katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung, 1958-1959, 4 fascicules, polytypé, 56, 63, sans pagination, et 32 p., plus cartes et tableaux (Bericht Nr 41, 42, 42 A et 43).

Sociographie de la ville et de chaque paroisse d'Innsbruck, évolution, démographie, structure sociale, élections, appartenance confessionnelle. Résultats et exploitation du recensement de pratique dominicale du 23 février 1958. Problèmes sociaux. Problèmes pastoraux. Planning paroissial.

J. M.

107 JASPER-BETHEL (Gerhard).

**Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus.** (Voix du Judaïsme néoreligieux dans son attitude à l'égard du Christianisme et de Jésus). Hambourg-Bergstedt, Herbert Reich, 1958, 149 p. (Coll. Theologische Forschung).

Les circonstances actuelles conduisent les chrétiens et les juifs à souligner davantage ce qui les rapproche que ce qui les oppose. L'auteur, qui est pasteur protestant et membre d'un groupe d'amitié judéo-chrétienne, a voulu répondre à l'invitation d'un de ses amis juifs en étudiant l'attitude des grands écrivains juifs de langue allemande à l'égard du christianisme. L'intérêt de son ouvrage pourrait sembler au premier abord d'ordre psychologique : travailler au rapprochement des esprits et lutter contre l'antisémitisme chrétien en faisant connaître les positions réelles des écrivains juifs. En réalité, il y a dans ce petit livre beaucoup plus que cela. L'auteur nous montre au sein du monde juif d'Allemagne et d'Europe Centrale une évolution profonde dans sa façon de comprendre le christianisme. Il a raison de partir de Mendelssohn et de son rôle dans la formation du Judaïsme libéral. Malgré les apparences, la renaissance du judaïsme religieux au 20e siècle se situe dans la perspective d'adaptation de l'Aufklärung. C'est ce qui permet aux grands penseurs juifs, tels que Buber, Klausner, Schalom Asch, Max Brod ou Rozenzweig, d'envisager le Christ beaucoup moins comme un hérétique que comme un juif, et l'Eglise chrétienne beaucoup plus comme une extension du peuple juif que comme son ennemie héréditaire. Le « mystère de la Croix » reste le point de contradiction, mais les buts communs n'en sont pas moins soulignés.

J. H.

108

**Kirche am eisernen Vorhang.** (L'Eglise devant le rideau de fer). Vienne, Internationales katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung, 1958, 2 fascicules, polytypé, 53-11-10-4-2 et 26-11-10 p., plus cartes et tableaux (Bericht Nr. 35 et 36).

Monographie sur la partie de l'Autriche qui borde la frontière hongroise et qui se caractérise par des problèmes socio-économiques aigus, un pluralisme confessionnel et la présence de minorités ethno-linguistiques. Ressources naturelles, évolution, démographie, langues, religions, structure sociale, économie, élections, pastorale, étude fonctionnelle.

J. M.

109 KLAINE (R.).

**Metz, la ville et l'Eglise. Premiers éléments de morphologie sociale en vue d'une réflexion pastorale.** Metz, supplément à la *Revue Ecclésiastique*, 1959, 48 p.

A partir des éléments démographiques et des données sur la pratique religieuse, l'auteur trace un tableau des données de la vie civile et religieuse de Metz. Averti des travaux dont d'autres villes ont été l'objet, l'auteur s'attache à mettre en valeur les particularités locales, tout en rappelant les problèmes posés par le milieu urbain français dans son ensemble. Il le fait de façon claire et vivante.

La résolution, annoncée dans le titre, de se placer à un point de vue morphologique nous avait parue particulièrement heureuse. Mais nous nous demandons si l'auteur y a bien été fidèle et si certaines conclusions n'ont pas trahi son intention première. Ne dépasse-t-il pas son propos lorsqu'il parle de « régression » à propos de l'augmentation du nombre des naissances illégitimes, alors que la ville peu pratiquante du Mans voit ce nombre diminuer ? (p. 27). C'est à une enquête délicate sur le complexe concubinage-procédés anticonceptionnels-avortements-naissances naturelles qu'il faudrait s'être livré pour pouvoir valablement conclure.

De même, il était très important de distinguer (p. 34-35) « groupes socio-professionnels », classes et milieux. Mais les réflexions qui suivent semblent ne pas toujours maintenir la distinction entre ces notions, au moins entre la première et la troisième.

En revanche, les considérations relatives à l'histoire démographique et historique de Metz apportent à l'ensemble un éclairage original et utile à l'explication.

F.A.I.

110 KOENIG (René), éd.

**Soziologie.** Francfort-sur-le-Main, Fischer Bücherei, 1958, 364 p. (Das Fischer Lexikon, 10).

Dans la série de ses « livres de poche », la librairie Fischer a entrepris de publier une encyclopédie en 34 volumes indépendants présentant chacun une branche du savoir traitée par grands thèmes classés dans l'ordre alphabétique. Cet effort de vulgarisation reste d'un niveau élevé, comme le montre la densité de l'exposé, avec références, bibliographie et index.

Sur les 43 articles de ce volume, plusieurs recoupent par moment notre domaine. Mais il faut retenir surtout les p. 240-244, que Dietrich Rôschemayer (de Cologne) consacre à la religion dans un esprit où se rencontrent la tradition weberienne et des préoccupations fonctionnelles.

J. M.

111 LECLERCQ (Dom Jean).

**L'idée de la royauté du Christ au Moyen-Age.** Paris, les Editions du Cerf, 1959, 238 p.

L'avant-propos de Dom Leclercq précise que ce nouveau volume de la collection Unam Sanctam est la réédition d'articles parus dans diverses revues, mis en ordre et précédés d'une introduction où l'actualité de ce travail est soulignée par le commentaire critique d'un ouvrage récemment édité en Allemagne.

Le point de vue de l'A. est nettement théologique et il entend démontrer que l'enseignement véritable de l'Eglise sur la royauté du Christ est à base sotériologique ; donc exclusive de polémiques.

Toutefois, dès le XIII[e] siècle, la fréquence des conflits entre les Papes et les Souverains pose le problème sous un angle politique. A l'envie, juristes et théologiens discutent, essaient d'élaborer une doctrine cohérente sur les rapports des deux pouvoirs. La *via media* d'un Jean de Paris semble aux yeux de l'A. la plus valable, parce qu'elle laisse le libre exercice du pouvoir temporel et établit son originalité. Pourtant les années qui suivirent ont vu défenseurs de la théocratie et partisans de l'Empire et de la sécularisation du pouvoir royal durcir leurs positions. Mais si l'auteur se plaît à « enregistrer un certain illogisme dans l'argumentation des partisans passionnés de la théocratie pontificale » (p. 190), il marque le contraste entre cette attitude et le comportement pratique des Pontifes, beaucoup plus nuancé et prudent, la force des adversaires en présence obligeant même un Boniface VIII à mesurer ses termes, au moins par écrit...

Les motivations sociologiques qui colorent les aspects différents de ce même problème ont été heureusement mises en relief au cours des sept chapitres, pour en arriver à la « crise conciliaire », où la question se pose au cœur même de l'Eglise (Pape ou Concile), alors que devient marginal l'aspect, naguère essentiel, des rapports Papes-Souverains.

M.R.M.

112 LESTRINGANT (Pierre).

**Visage du protestantisme français.** Tournon, Les Cahiers du Réveil, 1959, 214 p.

Le IV^e^ Jubilé centenaire des Eglises Réformées de France constitue l'occasion de cette publication. L'auteur s'est donné pour but de présenter le visage du Protestantisme français contemporain en se référant tout spécialement aux événements du XIX^e^ siècle. Ceux-ci ont en effet modelé beaucoup des traits essentiels de la vie protestante française actuelle. Nous avons ainsi dans ces pages un tableau sociologique et historique fort intéressant des églises issues de la Réforme dans notre pays. Les épisodes darbyste et méthodiste y jouent un grand rôle. Le tableau sociologique, poussé à souhait, en dépit de l'absence de notes, présente de manière synthétique des choses que l'on savait (il est difficile de renouveler le sujet après le *Protestant Français* de E.-G. Léonard), et de nombreux détails ou réflexions nouvelles de plus haut intérêt. L'ouvrage accorde également leur place aux églises luthériennes, libres et baptistes de France. Certainement elles ont, pour leur part, collaboré à faire du protestantisme de chez nous ce qu'il est aujourd'hui.

Il faut faire un reproche, cependant. La bibliographie reste très courte. Quelques notes auraient également aidé le lecteur à mieux distinguer ce qui vient des observations ou des recherches personnelles de l'auteur de ce qu'il emprunte aux classiques en la matière. Signalons enfin une petite lacune : il n'est pas fait mention de l'ouvrage de G. Rousseau : *Histoire des Baptistes dans le Monde*, Paris, S.P.B., 1951 ; ceci explique peut-être que P. Lestringant ne possède pas de statistiques concernant les Baptistes français après 1939. Rousseau (*op. cit.*, p. 123), les évalue à 3.000 environ, groupés en une quarantaine d'églises. Leur nombre avait donc presque doublé en 1951 par rapport à 1939 (1.600). Actuellement, d'après une statistique récente faite par leurs soins et encore inédite, ils seraient environ 3.500.

J.S.

113 LEVIE (Jean).

**La Bible, parole humaine et message de Dieu.** Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958, 345 p.

Le titre même de l'ouvrage en indique les deux grandes divisions. En une première partie, documentée avec précision et concision, l'auteur dresse le tableau d'un siècle de recherche exégétique (2 étapes : avant et après la première guerre mondiale) : fouilles archéologiques, exégèse protestante, exégèse catholique, actes du magistère romain. Une seconde partie étudie les modalités humaines de l'œuvre inspirée, la transcendance du message divin, les apports et limites de la preuve d'Ecriture Sainte en théologie. Cette œuvre d'un théologien catholique n'intéressera pas seulement le cercle étroit des spécialistes ou l'honnête homme en quête d'un compendium bien fait. Le panorama qui se déroule sous nos yeux nous montre, au sein du protestantisme et surtout du catholicisme, l'évolution des idées au contact des faits et la transformation consécutive des mentalités religieuses. Une étude attentive permettrait de voir dans quelle mesure et selon quelles procédures ont été assimilées des thèses naguère suspectées de modernisme : c'est sans doute le point faible de l'ouvrage de se faire du progrès exégétique une conception trop unilinéaire.

E. P.

114 LŒW (Jacques).

**Journal d'une mission ouvrière (1941-1959).** Paris, Ed. du Cerf, 1959, 474 p. (Coll. Rencontres, n° 55).

Le R. P. Loew occupe une position un peu particulière parmi les anciens « prêtres-ouvriers ». C'est dans le cadre paroissial que s'est déroulée jusqu'à ces dernières années son expérience. La forme la plus caractéristique en fut sans doute cette « équipe missionnaire paroissiale » (p. 233-239) dont deux prêtres sur quatre travaillaient, assumant l'indépendance matérielle de l'ensemble. Non pas « journal » au sens propre, mais suite de rapports, en général adressés à l'épiscopat, ce recueil offre, en regard des autres ouvrages consacrés au problème des prêtres-ouvriers un éclairage complémentaire. On notera d'autre part le projet d'« institut séculier » partiellement réalisé sous la forme de la *Mission Saint Pierre et Saint Paul* et dont certaines déclarations romaines récentes semblent s'être faites l'écho plus ou moins indirect.

Les documents ici réunis sont, pour un certain nombre, des témoignages relatifs au milieu dont l'auteur fit l'expérience. Ils ont à mesure

que l'on s'avance, un caractère de plus en plus doctrinal. Devant la crise des prêtres-ouvriers, l'auteur se met de plus en plus à la place de la hiérarchie ecclésiastique. Cette modification de point de vue ne va pas sans certaines modifications de jugement dont il est curieux de trouver la trace au sein du même ouvrage. Ainsi le chapitre intitulé « Essai de compréhension des aspirations ouvrières » présente la lutte des classes comme un *fait* issu de l'exploitation de l'ouvrier dans le régime capitaliste passé et actuel (p. 99). Puis elle est présentée comme une *option*, presqu'une méthode (p. 206-8). Enfin elle apparaît comme la mise en pratique de l'idéologie marxiste (p. 308). A partir de ce moment, l'analyse des situations est tout entière obnubilée par l'idée de l'influence du marxisme qui apparaît comme une sorte de virus, contagieux par contact, et principal responsable de la déchristianisation. Que reste-t-il des expériences du début et de l'idée de l'importance des conditions de vie ? Cela aussi semble bien atténué dans l'esprit de l'auteur, dont le liminaire surprend un peu lorsqu'on y lit que... « la misère (au moins provisoirement) s'est éloignée de nos grandes villes ». Sans nier les améliorations sérieuses, çà et là, de la condition ouvrière, on peut se demander si l'auteur n'a pas purement et simplement perdu le contact avec les faits qui avaient motivé son premier engagement.

F.A.I.

115 MÉJAN (L.V.).

**La Séparation des Eglises et de l'Etat. L'œuvre de Louis Méjan.** Paris, P.U.F., 1959, XVI-571 p. (Préface de Gabriel Le Bras).

Collaborateur de Briand quand celui-ci était rapporteur de la loi sur la séparation, son chef de cabinet aux Cultes quand il devint ministre, et enfin dernier directeur des Cultes, Louis Méjan, protestant convaincu et républicain libéral, a été l'un des artisans les moins connus mais sans doute le plus efficace de l'élaboration, puis de l'interprétation et de l'application de la loi de séparation (1905). Sa fille, héritière de ses papiers, les a utilisés en vue d'une thèse de doctorat-ès-lettres (Aix-en-Provence).

L'ouvrage est essentiellement d'histoire religieuse, et il faut ici résister à la tentation d'analyser en détail ce travail si important. Non qu'il soit parfait : faute d'une bonne table des matières et d'un chapitre d'ensemble sur Louis Méjan, il est mal commode à utiliser ; la bibliographie ne répond pas toujours aux exigences et aux normes qui se sont peu à peu imposées ; trop d'erreurs de détails se sont glissées dans le tissu conjonctif. Mais surtout, quant au fond, tous les documents sont produits sur le même plan, sans aucune étude sur l'évolution de la pensée de L. Méjan, alors qu'ils sont de dates très diverses et que certains ont été « enrichis et mûris par une longue expérience ». Ce sont là des regrets : ils ne veulent en rien diminuer le très grand mérite de l'auteur qui a dû surmonter de nombreuses difficultés avant d'aboutir, et l'on aurait tort d'en rester prisonnier.

Dans une préface, que l'on sent écrite *con amore*, G. Le Bras a dit tout ce que le sociologue pouvait y trouver : « Ce témoignage direct nous apprend ou nous rappelle que les plus grands événements sont comme réglés par des auxiliaires dont l'action reste cachée ; que les intentions des auteurs principaux ont une variété, une mobilité que ne laissent point apparaître la simplicité, l'instantané des décisions ; enfin qu'une sorte de fatalité entraîne tout pays dans des voies qui ne sont qu'en apparence raboteuses et discontinues ». L'immense secteur de l'occulte dans l'histoire, l'extraordinaire méconnaissance qu'ont les responsables des deux bords de la société qu'ils conduisent, la puissance des mythes et des mots, tels sont les trois thèmes que le préfacier développe à propos d'événements qui furent de tant de conséquences sur l'évolution religieuse de la France.

E. P.

116 METRAUX (A.).

**Le Vaudou Haïtien.** Paris, Gallimard, 1958, 360 p.

« Tôt ou tard le Vaudou devra disparaître » (p. 17). Quelles que soient les raisons — offensives du christianisme catholique ou protestant ou tout simplement débilitation interne devant l'invasion touristique (p. 47) —, c'est cette disparition pressentie qui, dès 1941, éveille chez l'auteur « le désir d'entreprendre l'étude avant qu'il ne fût trop tard ». Un bureau d'ethnologie fondé dès cette date assure l'archivage de documentations recensées, dirige diverses enquêtes, entame des contacts ou des collaborations avec des prêtres vaudou. C'est à partir de cette cellule de travail que A. M. poursuit ultérieurement ses investigations sur le terrain, en particulier dans la vallée de Marbial. Son point de vue veut n'être ni celui de « l'apologue enthousiaste », ni celui du « critique voltairien », et demeure celui de l'ethnographe fait de méthode et de prudence », la compréhension requise étant sollicitée d'un contexte comparatif, celui des « cultes syncrétiques », voire selon l'avertisse-

ment de l'éditeur, celui des « cultes orgiaques de l'Antiquité classique ».

En dehors des deux grands chapitres consacrés respectivement aux représentations (ch. III. *Le Monde surnaturel*, pp. 71-139) et aux conduites rituelles (ch. IV. *Le Rituel*, pp. 140-235), on retiendra l'analyse esquissée au ch. II. *Les Cadres sociaux du Vaudou*, pp. 49 et s. Le vaudou, « religion essentiellement populaire » (p. 49), « paganisme rural » (p. 50), s'y trouve mis en corrélation d'abord avec la structure familiale de cette paysannerie... « il n'y a pas longtemps l'unité sociale dans les campagnes d'Haïti était la *grande famille domestique* », groupement des familles conjugales autour de « la cour », avec son sanctuaire pour pratiquer « le culte des esprits ancestraux » (50-51)... « Cependant le vaudou, sous son aspect de culte familial perd chaque jour de son importance au profit des confréries qui se constituent autour des sanctuaires » (p. 51). Il est mis en corrélation également avec la frustration endémique de cette paysannerie et on remarquera ici la finesse de l'analyse... « Sous des dehors gais et optimistes, le paysan dissimule une anxiété chronique qui dérive d'appréhensions malheureusement trop justifiées... Le vaudou permet à ses fidèles de retrouver une forme rudimentaire de vie collective, de manifester leurs talents artistiques et leur procure le sentiment exaltant d'entrer en contact avec le surnaturel. A Marbial, où cette religion a été quasiment supprimée, un morne ennui s'est abattu sur la vallée et l'existence du campagnard a perdu toute sa saveur... » (p. 51-52).

Le chapitre VI, *Vaudou et Christianisme* (p. 287 et ss.) s'attache à manifester la facilité, voire la spontanéité du syncrétisme avec le christianisme de forme *catholique*, alors que « le vaudou a rencontré dans les sectes protestantes qui foisonnent en Haïti des adversaires autrement tenaces et redoutables que l'Eglise catholique » (p. 311). Les raisons de cette différence sont complexes. L'analyse qu'en fournit A. M. représente pour autant, une contribution à la problématique sociologie-missiologie, esquissée par Andersson (cf. *supr. Arch.*, VIII, n° 66) à propos des messianismes congolais.

H. D.

117 MONTENEGRO (Abelardo F.). **Historia do fanatismo no Ceará.** (Histoire du fanatisme dans l'État de Ceará). Ed. do A., Ceará, Brésil, 1959, 76 p.

Le Caerà est un des états brésiliens appartenant au « polygone de la sécheresse » ; la plupart de ses terres sont sous le régime de pluies très incertaines — tantôt elles manquent pendant deux ou trois ans, transformant le paysage en désert, tantôt elles sont trop abondantes et déterminent des inondations terribles. La population, pour la plupart, s'adonne à l'élevage à la mode brésilienne — les troupeaux en liberté dans les champs. Parmi ces populations, les « pénitents » et les « beatos » — laïques qui se consacrent à la religion — ont un grand prestige et déterminent parfois des mouvements de fanatisme importants encore que le plus important ait été déclenché par un prêtre catholique, le Père Cicero. L'auteur étudie tous ces mouvements.

M.I. de Q.

118 MOURS (Samuel). **L'Eglise Réformée de Montélimar des origines à nos jours.** Montélimar, Ed. Eglise Réformée, 1957, 222 p.

Le pasteur Mours retrace, dans ce petit ouvrage illustré, l'histoire de la paroisse réformée de Montélimar (Drôme). L'auteur a consulté les archives publiques et ecclésiastiques et fait état de ses trouvailles de manière très intéressante et probe. De ce point de vue son travail constitue une monographie modèle. L'ouvrage présente cependant les défauts du genre : il manque d'envergure. Si M. Mours n'avait évidemment pas à entrer dans des considérations générales sur le protestantisme français, il aurait dû, semble-t-il, essayer de placer son étude dans le cadre d'une problématique d'un intérêt moins limité que celui du récit pur et simple des événements qui ont marqué l'histoire d'une seule paroisse. L'Eglise réformée de Montélimar a souffert de tout temps du manque de stabilité de ses membres. Il aurait été intéressant de se demander en quoi cela lui avait créé une physionomie particulière. Les familles stables ont-elles constitué une caste dirigeante pour cette paroisse ? De quelle manière l'ont-elles marquée ? Ont-elles favorisé ou entravé ses progrès ? La question du rang social et de la diversité ou de l'unité professionnelle des réformés de Montélimar aurait pu être également abordée. En quoi explique-t-elle certains traits de cette communauté ? Le Méthodisme et le Darbysme ont peu entamé sa cohésion au XIX^e siècle. M. Mours dont le dossier manuscrit sur les Darbystes de notre pays a été utilisé par Pierre Lestringant dans son *Visage du Protestantisme Français*, aurait pu, sûrement, essayer de nous le dire, procurant ainsi à l'historien et au sociologue des points de départ pour une réflexion plus large.

On se permet ces suggestions parce que l'ou-

vrage est sérieux et aussi complet que possible du point de vue des faits. La monographie constitue un genre utile, et beaucoup de travaux de la même valeur rendraient les plus grands services. Mais le genre doit se justifier de lui-même en une certaine mesure en débouchant sur les grands problèmes.

J. S.

119 MULDER (William).

**Homeward to Zion ; the Mormon migration from Scandinavia.** (Vers Sion, vers la Patrie. La migration des Mormons scandinaves). Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1957, XIV-375 p.

Cet ouvrage vivant et bien documenté raconte l'histoire des débuts de l'œuvre mormone en Scandinavie et l'émigration des prosélytes de ces pays vers les Etats-Unis, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. L'intérêt de cette recherche tient au caractère particulier de ce mouvement de population. On sait qu'à cette époque la plupart des émigrants européens allaient chercher de l'autre côté de l'Atlantique, surtout la possibilité d'une vie politiquement plus libre et socialement plus satisfaisante qu'en Europe. Il semble au contraire que les Mormons scandinaves aient voulu émigrer en Utah uniquement pour des motifs religieux. On ne sait pas assez, et M. Mulder le souligne très heureusement que le rassemblement des croyants mormons autour du Temple pour l'attente du Retour du Christ constitue le thème central de la première prédication de cette Nouvelle Religion. C'est pour y répondre que les convertis scandinaves ont affronté les périls sur mer et sur terre. Ils ne cherchaient pas fortune. Autour de ce thème central, M. Mulder a brossé un tableau des conditions économiques et sociales des colonies scandinaves de l'Utah et étudié l'assimilation des émigrants dans cet Etat si particulier. Son travail est probe, agréablement écrit et très informé. Comme tel, il mérite de retenir l'attention des historiens de l'Amérique du Nord et du phénomène de la « frontière ».

On attendait cependant qu'un ouvrage aussi sérieux ne se contentât pas de détails. Les vues d'ensemble font cruellement défaut dans ces pages. En particulier, on regrettera que l'auteur ait négligé d'insérer cette aventure mormone dans la perspective messianique américaine au XIX^e siècle.

J. S.

120 NEILL (Stephan).

**Anglicanism, an explanation, in the ligh of history and theology of the nature and working of the Anglican Communion, its relationship with other Christian groups, and its part in the movement to Christian union.** (L'Anglicanisme. Explication à la lumière de l'histoire et de la théologie, de la nature et de l'activité de la Communion Anglicane, ses relations avec les autres groupes chrétiens et sa part dans le mouvement d'union des églises). Harmondsworth, Penguin Books, 1958, 466 p. (Coll. Pélican, 2 append., bibliogr., index).

Le livre débute par les origines du christianisme en Angleterre. Quelques chapitres nous mènent à la Réforme qui, pour les Anglicans, ne représente pas une coupure dans la vie de l'Eglise, l'Eglise établie étant « l'Eglise catholique en Angleterre ». Nous suivons ensuite son expansion dans le monde, son évolution en Grande-Bretagne sous l'influence des différents partis qui la composent et le développement de ses rapports avec les autres Eglises.

Il ne faut chercher dans cette apologie enthousiaste, ni histoire objective ni impartialité à l'égard des adversaires et spécialement des « catholiques romains ». Mais il nous fait connaître sous la plume d'un membre autorisé de la hiérarchie anglicane, qui a pris une part très active dans le mouvement œcuménique et spécialement dans la reconnaissance de l'Eglise de l'Inde du Sud comme membre de l'« Union des Eglises », quelles sont les positions théologiques fondamentales de l'Eglise Anglicane, comment se transmet l'enseignement, ce que représente l'Eucharistie, ou comment, par exemple, s'explique et se justifie pour les Anglicans l'intercommunion avec des Eglises non épiscopaliennes alors que ceux-ci maintiennent fermement avoir conservé la succession apostolique.

Les appendices sur le gouvernement et l'organisation des différentes provinces de la Communion Anglicane, ainsi que la bibliographie commentée donnent de précieux renseignements complémentaires.

R. G.

121 OUDSHOORN (H.I.), S.J.

**De Tuinders in Wateringen en De Lier.** (Les Maraîchers à Wateringen et De Lier). Assen, van Gorcum, 1957, 140 p.

Une zone d'horticulture intensive au sud-ouest de La Haye, divisée entre plus de 4.000 exploitants, où l'on observe un fort contraste entre le nord et le sud (chiffre d'affaires moyen = 25.000 fl. contre 15.000 fl.). Devant l'insuffisance des facteurs géographiques pour

expliquer cette situation, l'auteur fait appel aux différenciations religieuses : catholiques au nord, réformés au sud. Dans les deux régions la taille moyenne des exploitations est la même, mais la dimension des familles qui s'y appliquent est plus grande chez les catholiques : les mariages y sont plus féconds, la famille y a gardé une structure patriarcale qui accroît la stabilité du groupe aux dépens d'ailleurs de son développement culturel, et la main-d'œuvre y est proportionnellement plus abondante.

E. P.

122 PHELAN (John Leddy).

**The Hispanization of the Philippines.** (L'hispanisation des Philippines). Madison (Wisc.), The University of Wisconsin Press, 1959, 218 p.

Spécialiste de la colonisation espagnole du Nouveau Monde, l'auteur s'était déjà fait connaître par une étude sur Jérôme de Mendieta, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World.* Le présent ouvrage est une approche historique et anthropologique des conditions spécifiques de la conquête et de la domination espagnole aux Philippines, particulièrement sous ses aspects religieux. Ce fut une conquête tardive, alors que l'Espagne était depuis deux générations installée sur le continent américain, et qui voulut tenir compte de cette expérience : pénétration pacifique, à la fois sous l'influence des revendications spirituelles de religieux comme Las Casas et Vitoria, et du fait que la pauvreté des îles n'attira jamais les conquistadores. Philippe II et ses conseillers auraient voulu profiter de cette situation pour transformer les structures du pays de manière drastique et en faire une sorte d'état modèle selon leurs conceptions. Ils n'y réussirent que partiellement. L'évolution fut progressive : les missionnaires, dispersés dans les villages, y jouèrent un rôle essentiel ; les Philippins se convertirent « d'enthousiasme » au catholicisme auquel ils donnèrent une coloration propre, et l'influence des chefs locaux fut pour beaucoup dans cette acculturation. L'hispanisation des Philippines entraîna une philippinisation du catholicisme, que la pénétration américaine ultérieure n'a pu véritablement entamer.

E. P.

123 REMOND (René).

**Les Congrès ecclésiastiques de Reims (1896) et de Bourges (1900).** Paris, 1959, 269 p. dact. (Thèse compl. de la Faculté ds Lettres de Paris).

On ne peut que se féliciter de voir que ces deux importants congrès ont enfin trouvé leur historien, et qu'ils aient été traités à la fois avec une méthode exigeante et dans une perspective sociologique. Animés par l'abbé Lemire, député du Nord, ils rassemblèrent 800 prêtres en 1896, 600 en 1900, et les Actes en ont été publiés avec un soin qui nous vaut aujourd'hui une documentation unique. L'auteur, qui a eu en outre accès à un fonds d'archives privé, étudie successivement la naissance du projet, puis, pour chaque congrès, sa préparation, les obstacles, son déroulement (participants, thèmes, incidents), l'impression produite (presse, épiscopat, Rome), les suites. Il s'y manifeste un sens aigu du devoir intellectuel du clergé, un goût prononcé pour les œuvres sociales, l'acceptation décidée des institutions laïques, en même temps que la diversité des opinions sociales et politiques, et une conception nouvelle de l'action des catholiques.

Ces rencontres, qui sont aujourd'hui monnaie courante, soulevèrent en leur temps de vives inquiétudes et des critiques dont elles ne se relevèrent pas. L'idée, partie d'un pèlerinage, aboutit à un congrès où certains virent un parlement. On évoqua le spectre du presbytérianisme. La seule interrogation qui subsiste pour nous est la suivante : qu'y avait-il de commun entre tous les participants dont la diversité frappe au premier abord ? Ce n'était pas un accord idéologique (catholiques sociaux, démocrates chrétiens, ralliés politiques, prêtres libéraux, etc.), et des « vues foncièrement rétrogrades s'assortissent curieusement avec le parti-pris d'être de son temps et un préjugé de principe favorable accordé à toutes les innovations » (p. 87). En fait, le désir de *sortir des ornières* n'est ni de droite ni de gauche au sens politique ; il procède d'une insatisfaction religieuse plus que d'une conscience sociale claire et réfléchie. Ainsi en était-il déjà à la Chênaie autour de Lamennais. Mais il doit être possible d'aller plus loin, et un chapitre de cette histoire reste à écrire : l'étude biographique des participants, avant et après les congrès. Ainsi verrait-on se dessiner des tendances collectives, que l'évolution ultérieure des individus contribuerait à éclairer, en faisant la part de ce qui a été enthousiasme d'un moment ou, plus tard, changement d'orientation : pour les plus importants d'entre eux, le travail serait déjà significatif et point trop considérable.

E. P.

124 RINGGREN (Helmer) et STROEM (Ake v.).

**Die Religionen der Volker. Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte.** (Les religions des peuples. Précis d'histoire générale de la religion). Stuttgart, Alfred Kroner Verlag, 1959, VIII-538 p.

Le présent manuel est la traduction allemande d'un ouvrage publié en Suède en 1957 par deux professeurs d'histoire des religions de l'Université d'Upsala. Il offre à la fois une étude sérieusement construite et prégnante des religions non-chrétiennes, articulée sur les cultures écrites indo-germaniques, orientales et extrême-orientales, et un aperçu des religions des cultures sans écriture. Tout d'abord les A. nous introduisent brièvement aux problèmes essentiels et aux concepts de la science des religions. Pour chaque religion sont indiqués rapidement les sources, la doctrine, le culte, les formes de piété et la morale. Des aperçus sociologiques sont introduits ici et là au cours de la description, en rapport avec les données structurelles. Le dynamisme du développement religieux n'est traité qu'implicitement, ce qui explique le fait que le phénomène du contact culturel et son influence sur la forme religieuse ne soit pas traité à fond mais qu'il est également imputable au fait que les phénomènes sociologiquement importants du syncrétisme latino-américain sont passés sous silence. La traduction laisse paraître quelques imprécisions. Ainsi, dans le chapitre sur l'Hindouisme, il est dit que la crémation des veuves serait *encore aujourd'hui* interdite ( ! ) (p. 259). Dans son ensemble, cet ouvrage est utile pour une première orientation dans un domaine scientifique aux multiples ramifications et constitue une bonne introduction pour les étudiants.

F. F.

125 RUNES (Dagobert D.).

**Concise Dictionary of Judaïsm.** New-York, Philosophical Library, 1959, 237 p.

L'auteur, déjà connu aux U.S.A. pour de nombreux ouvrages sur le Judaïsme et son importance dans le monde moderne, a composé à l'intention de tous ceux qui s'intéressent au peuple juif ce répertoire manuel où l'on peut trouver, sous forme de brèves notices, des renseignements sur les personnages et les événements de la vie juive aussi bien dans le passé que dans le présent, tant dans le domaine religieux ou littéraire que sur le plan politique ou social. Soixante pages de gravures représentant les grands personnages de l'histoire juive donnent à l'ouvrage une agréable présentation. Le livre est rédigé à l'usage du public américain et dans un esprit résolument moderne.

J. H.

126 RUYSSEN (R.P.).

**La France religieuse du Ve au XIIe siècle.** Paris-Tournai, Casterman, 1958, 312 pages.

Cet ouvrage est écrit de seconde ou de troisième main ; ses meilleures pages sont puisées à de solides synthèses mais voisinent malheureusement avec d'étranges naïvetés apologétiques, avec des poncifs que l'on pouvait croire enterrés ! C'est dire que sa lecture irritera le spécialiste, voire même le lecteur cultivé, mais qu'elle pourra satisfaire encore ceux pour qui le Moyen-âge est constitué essentiellement par la *Légende Dorée* et par *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo. Le style est alerte et le récit, malgré tout, habilement mené.

M. M.

127 SCHADEN (Egon).

**A mitologia heroica de tribos indigenas do Brasil.** (La mythologie héroïque des tribus indigènes du Brésil). Rio de Janeiro, Brésil, Serviço de Documentaçao, Ministerio da Educaçao e Cultura, 1959, 183 p.

Dans cette importante étude, l'A. essaie de voir surtout de quelle manière les mythes des Indiens se relient à la structure sociale, celle-ci comprise dans le sens de Radcliffe-Brown — toute la trame des relations sociales existantes dans un groupe humain déterminé —. L'A. n'étudie pas seulement de quelle manière une structure sociale déterminée s'inscrit dans les légendes du héros mythique, mais aussi de quelle manière le mythe du héros exerce son influence sur la vie de la communauté.

Après une brève introduction, suivie de la caractérisation générale des mythes héroïques (c'est-à-dire, des mythes qui ont pour centre la figure d'un héros culturel ou civilisateur), l'A. étudie les mouvements messianiques parmi les Indiens sud-américains, et leur rapport avec les mythes. Il analyse ensuite le sens et la fonction des mythes héroïques dans le contexte de quelques tribus brésiliennes. Le choix des tribus étudiées à été déterminé par le matériel disponible et par les études déjà effectuées : la mythologie des Bororo, des Kaingang, des Kaduveo, dont s'occupe l'A., offrait un champ d'études qui n'avait presque pas été exploité encore. Les mythes tupi-guarani ont aussi été étudiés car ces tribus ont une importance capitale dans la réunion

des tribus habitant le territoire brésilien. Finalement, une brève étude sur les « fêtes de Jurupari » — très complexes et qui méritent à elles seules tout un volume — clôt le présent ouvrage.

M.I. de Q.

128 SCHNEIDER (Louis) et DORNBUSCH (Sanford M.).

**Popular religion. Inspirational Books in America.** (La Religion Populaire. Ouvrages de réconfort moral aux Etats-Unis). Chicago, The University of Chicago Press, 1958, XI-174 p.

Les auteurs de ce livre ont choisi, dans la production des quatre-vingts années entre 1875 et 1955 les plus gros tirages d'ouvrages qu'ils appellent « inspirational » et se sont livrés à une recherche statistique sur leur contenu. De là, ils tirent des conclusions sur la Religion populaire. Il faut bien avouer que l'ouvrage est décevant. On y trouvera d'incontestables vérités et d'utiles renseignements. Mais comment traiter sur un pied d'égalité des manuels du genre : *Faites-vous des amis* et les écrits de Thomas Merton ? Il y a une confusion regrettable au départ. Il aurait fallu définir ce que l'on entendait par religion populaire, à partir de critères objectifs, et valables bien entendu. Ceci dit, il reste que ce livre met en relief certains côtés très intéressants d'une mentalité religieuse ou d'une religiosité fort répandue aux Etats-Unis dans toutes les Eglises et en dehors d'elles. La « popular religion » de MM. Schneider et Dornbusch se caractérise par son anti-intellectualité, sa confiance dans l'expérimentation et le sensible, son recours aux moyens et aux formules magiques. Elle est encore pratique, tournée vers la recherche d'un équilibre terrestre étranger aux problèmes sociaux, facilement individualiste, antisacramentaire et anthropocentrique. Autant de caractéristiques qui rejoignent les analyses de G. Mensching dans sa *Sociologie Religieuse*. Mais ces conclusions souffrent d'un manque de prémisses saines. On ne sait pas si les ouvrages tournés vers le salut au sens propre et les simples livres d'inspiration morale partagent cette éthique, si l'on peut employer ce mot ici.

Les auteurs auraient gagné à distinguer clairement au départ plusieurs catégories de productions. A partir de là, ils auraient abouti à des conclusions valables et auraient été en mesure d'instituer des comparaisons qui nous instruiraient. Des rapprochements avec les tendances de la théologie de l'époque et avec les différenciations nées dans la période étudiée auraient eux aussi apporté des lumières qui font totalement défaut.

J. S.

129 SEGER (Imogan).

**Durkheim and his critics on the Sociology of Religions.** (Durkheim et ses critiques sur la Sociologie des Religions). New-York, Columbia University, Bureau of Applied Research, 1957, 82 p.

Une lettre, reçue cette année d'une grande université américaine, nous confiait qu'ayant à choisir un texte de base pour son enseignement, le professeur de sociologie des religions n'avait finalement pas trouvé mieux que de revenir aux *Formes élémentaires* de Durkheim. Il y a de quoi peut-être donner à réfléchir lorsqu'on pense à l'indulgence dédaigneuse témoignée parfois en France à ce précurseur par la littérature juvénile d'une certaine sociologie confessionnelle. Mais comme l'assure I. Seger, « les critiques de Durkheim n'ont pas la même qualité ». « Il en est de compétents, quelques-uns sont ingénieux, beaucoup sont simplement amers ou choqués » (p. 3). Après avoir résumé la théorie durkheimienne d'après les *Formes Elémentaires*, l'auteur passe en revue ces critiques : anthropologiques (p. 15-22) ; psychologiques (p. 23-35) ; idéologiques et religieuses (p. 37-47) ; historiques (p. 48-52) ; pragmatiques (p. 52-58). Par le simple défilé des *debaters* évoqués, on se rendra compte que le débat n'est pas quelconque et, l'auteur en convient, « la plupart de ces critiques de Durkheim contiennent une part de vérité » (p. 63). Il n'en maintient pas moins sa conclusion : « but Durkheim's opinion in the main prevails over them » (p. 75). Le renfort de cette dissertation risque probablement d'être trop mince pour conclure. Mais il n'était pas inutile de rappeler que le sort de Durkheim ne saurait être réglé à la légère.

H. D.

130 SEROUYA (Henri).

**Les Esséniens.** Paris, Calmann-Lévy, 1959, 244 p. (Coll. Liberté de l'Esprit).

L'auteur avait consacré un chapitre à ce sujet dans son livre sur la Kabbale. Les études actuelles sur les Manuscrits de la Mer Morte lui fournissent l'occasion de reprendre le travail d'un façon plus approfondie. L'ouvrage est un peu déroutant, car s'il rejette la méthode comparative quand il s'agit des Esséniens et de la Secte de Qoumran, il l'accepte sans sourciller quand il passe aux rapports entre les Esséniens et le christianisme. L'auteur en effet a pour but de « dénoncer l'emploi abusif

qui a été fait de la méthode comparative en ce qui concerne d'une part les rapports du néopythagorisme avec l'essénisme, d'autre part plus récemment celui de la secte de la Nouvelle Alliance, d'après les manuscrits de la Mer Morte, avec les Esséniens ».

Pour cela, H. S. consacre environ la moitié de l'ouvrage « à mettre en lumière la nature et le caractère doctrinal des Esséniens, d'après les écrits de Philon et de Josèphe, seuls témoignages qui (lui) paraissent authentiques ». Il s'inscrit donc nettement en faux contre « l'idée d'un mythe des Esséniens, qu'un auteur vient de soulever » (voir *Arch.*, 7, n° 100). Dans une seconde partie (pp. 113-207), après avoir raconté longuement, à la suite de bien d'autres, l'histoire de la découverte des manuscrits et des controverses archéologiques et philologiques qui l'ont suivie, il s'attaque au problème de l'« Identification » dans un chapitre malheureusement beaucoup trop bref (pp. 184-207) pour un si difficile sujet. Pour savoir si l'identification des sectaires de Qoumran avec les Esséniens « repose sur une base solide ou s'il n'y a là tout simplement qu'une parenté plus ou moins étroite entre deux groupes qui dérivent au fond d'une même inspiration juive », il ne faut pas étudier seulement, comme le fait H. S., le Commentaire d'Habacuc et le Manuel de discipline, mais aussi les autres écrits de la secte, et en particulier les Hymnes, qui nous donnent des renseignements très précieux sur la théologie de Qoumran. L'auteur, tout en soulignant un certain nombre de traits « qui dénotent une parenté avec les Esséniens », est attiré par la thèse de Lieberman et de Marcus, qui penchent vers l'origine pharisienne de la secte. Mais finalement il se rallie à la position de Burrows, qui voit dans la secte de Qoumran une des formes de l'Essénisme, ce qui ne semble pas tellement éloigné de la « thèse essénienne », qu'il semblait vouloir rejeter. Peut-être l'attitude hésitante de H. S. s'explique-t-elle par sa grande admiration pour les Esséniens, tels qu'ils apparaissent dans les documents juifs anciens, où il a puisé sa conviction qu'ils « se rattachent avant tout au Judaïsme le plus pur ». C'est précisément ce qu'il faudrait démontrer.

J. H.

131 SHIELDS (Currin).

**Democracy and Catholicism in America.** (La Démocratie et le Catholicisme aux Etats-Unis). New-York, The McGraw-Hill Book Company, 1958, IX-310 p.

Ouvrage destiné à l'américain moyen, ce livre d'un savant professeur d'Université ne répond pas à ce que le titre laisse espérer. Il s'agit plutôt d'une étude sur l'attitude théorique de l'Eglise catholique vis-à-vis de la démocratie. Lorsqu'on en vient à l'histoire contemporaine ou plus ancienne, l'auteur se réfère à l'Europe.

Pour lui, la démocratie se définit par la souveraineté populaire, l'égalité politique et le gouvernement de la majorité. Son argumentation qui minimise, semble-t-il, les origines religieuses de la théorie démocratique américaine, le mène à admettre que le catholicisme ne s'oppose pas à la conception démocratique. Il ne reconnaît cependant pas de liens historiques ou génétiques entre l'un et l'autre. On est un peu gêné parfois par le côté d'apologétique politique de cet écrit

J. S.

132 SOARES (Macedo).

**A guerra de Canudos.** (La guerre de Canudos). Rio de Janeiro, Brésil, Biblioteca do Exercito Ed., 1959, 2e éd., 428 p. (1re éd. : 1903).

Le lieutenant d'infanterie Macedo Soares a pris part à la campagne contre les fanatiques de Canudos, en 1893. Il raconte par le menu tous les détails de la lutte, et il donne des renseignements précieux sur la vie des fanatiques dans la « ville sainte » de Canudos, ainsi que sur leur chef, Antonio Conselheiro. De celui-ci, on croyait qu'il était la réincarnation du Bon Jésus, Saint Antoine ; il était venu au monde pour protéger les habitants du « sertao » brésilien et pour rétablir la Sainte Monarchie, que la République (1889) avait détruite. Après avoir parcouru le « sertao » du nord-est en pénitent, Antonio Conselheiro s'établit à Canudos, en plein « triangle de la sécheresse » brésilien, et il y créa la ville du même nom, qu'on croyait être la Nouvelle Jérusalem.

Sur le même thème, voir *Les Terres de Canudos*, de Euclides da Cunha, trad. de Sereth Neu, coll. Capricorne, Paris, Julliard, 1947.

M.I. de Q.

133 STORK (Hans).

**Kirche im Neuland der Industrie.** (L'Eglise sur le terrain vierge de l'industrie). Berlin, Kate Vogt Verlag, 1959, 189 p.

L'auteur prend ici comme point de départ la question de l'efficacité de l'Eglise protestante dans la société industrielle. A ce sujet, il part des indications que l'on peut trouver dans la première Epître aux Corinthiens (p. 9, 19 et

ss.)— d'après lesquelles Paul, dans l'intérêt de sa prédication, doit se soumettre à la « loi » — pour établir qu'il faut savoir ce que sont dans une société la « coutume » et la « loi ». Où trouvent-elles leur expression à l'époque présente ? Une analyse des structures de base de la société industrielle (par exemple du rythme de travail et des modifications du contenu de la vie professionnelle) permet à l'A. de justifier certaines propositions de réforme relatives à la vie de l'Eglise. Cet ouvrage, qui dans l'établissement de ses thèses nous paraît encore quelque peu fragmentaire, mérite de retenir l'attention avant tout parce qu'il représente une des rares tentatives de la part des protestants de la République Fédérale pour approcher les conceptions du monde actuel en partant non pas tant de facteurs « idéaux » que d'éléments « réels » et donner une interprétation théologique de la connaissance sociologique ainsi acquise. F. F.

134 TROTABAS (Jean-Baptiste). **La notion de laïcité dans le droit de l'Eglise catholique et de l'Etat républicain.** Aix-en-Provence, La pensée universitaire, 1959, 240-III p. (Thèse de droit, multigraphiée).

Il est difficile de donner au concept de laïcité une définition à l'abri de toute contestation. Inséparable du contexte historique qui a aidé à sa formation, il est, aujourd'hui encore, en pleine évolution. Pour l'élucider, l'auteur pense qu'il faut le construire sur deux fronts : celui de l'Eglise et celui de l'Etat. Trois chapitres parallèles sont consacrés à chaque volet du diptyque : formation historique de la doctrine, exposé de la doctrine (théorie du pouvoir indirect dans un cas, principe de la mentalité dans l'autre), application au problème scolaire. En conclusion, J. B. T. observe que « dans son esprit la laïcité répudie le christianisme en tant qu'idéal humain et veut chercher au-delà de ce dernier une solution aux problèmes actuels qu'il n'a pas su résoudre, estime-t-elle ». C'est une foi nouvelle, et en ce sens, « il y a là une philosophie de la laïcité qui est loin de son aspect juridique de neutralité ». Nous sommes ainsi renvoyés d'une étude de droit, bien documentée, à une analyse de la société qui n'est qu'amorcée. Il ne faut pas s'étonner de ce débordement : le droit a seulement vocation d'aménager une situation conflictuelle et, même alors qu'ils sont juridiquement séparés, l'Etat n'est que partiellement investi par le « laïcisme » tandis que l'Eglise elle-même ne peut échapper totalement au processus de sécularisation. E. P.

135 VERGER (Pierre). **Notes sur le culte des Orisa et Vodun (à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique).** Dakar, IFAN, 1957, 609 p., 1 carte et 159 planches hors-texte.

Il s'agit d'un livre très important qui étudie la religion des Yoruba et des Fon dans leur liaison avec celle des descendants d'esclaves fixés au Brésil. C'est dire que tous les Orisa et tous les Vodun de la Côte des Esclaves ne sont pas passés en revue, mais uniquement ceux qui sont connus des nègres de Bahia. Pour chacune de ces divinités, M. Verger apporte : 1°) le résultat de ses recherches sur le terrain ; 2°) une série de fiches, tirées des voyageurs, missionnaires, explorateurs et ethnologues, en suivant l'ordre historique (ce qui nous permet d'ajouter à la comparaison Brésil-Afrique, une autre dimension et la comparaison présent-passé ; cette dernière dimension historique est d'autant plus importante que la religion africaine du Brésil maintient l'état où cette dernière se trouvait sur la Côte des Esclaves *avant la colonisation*) ; enfin 3°) un ensemble impressionnant d'*Oriki* (chants de louanges) ou de cantiques païens recueillis en Afrique et au Brésil, qui ne sont que les débris de l'antique cosmologie Yoruba.

M. Verger n'intervient pas ou n'intervient que rarement. Il ne propose des hypothèses, par exemple sur le sens de l'initiation, que lorsqu'il peut le faire en toute sécurité. Mais il se garde de toute théorie aventureuse. Il n'a qu'un désir, d'apporter des documents valables, recueillis avec les meilleures techniques de l'ethnographie, en passant le moins possible par l'intermédiaire des « informateurs », se servant essentiellement de sa vue et de l'appareil photographique, qui est un prolongement de l'œil, ou de l'ouïe, par les Oriki. Certes, il y a encore des lacunes dans notre connaissance ; M. Verger a pu recueillir davantage de données sur certains Orisa que sur d'autres. Mais la sociologie religieuse lui est redevable d'une œuvre capitale, non seulement pour l'étude du transfert religieux d'un continent à un autre, mais encore pour la signification profonde de la religion *paysanne*. Cette religion apparait essentiellement « pratique », c'est-à-dire que le rituel l'emporte sur le mythe, ou plus exactement que le mythe apparaît seulement comme une justification des gestes. Ce n'est pas qu'une tradition ésotérique n'existe pas, et nous espérons qu'un jour M. Verger nous donnera sur les *Babalaô* un livre de la même valeur. Mais cette tradition ésotérique n'intéresse que peu le paysan. Ce qui lui importe, c'est la conservation de

l'équilibre, cosmique et social, qui peut à chaque instant être rompu si les rites ne sont pas accomplis, si les tabous sont violés, si le service divin, au bénéfice de la communauté, cessait faute de candidats à l'initiation. Il est certain que ces *Notes sur le Culte des Orisa et des Vodun* vont constituer un livre classique, en particulier par ses *Oriki*, qui permettra une série de nouvelles recherches et l'élaboration de nouvelles hypothèses sur le sens du « paganisme ».

R. B.

139 VERRIER (Elwin).

**Myths of the North-East Frontier of India.** (Mythes de la frontière indienne du nord-est). Shillong, North-East Frontier Agency, India, 1958, XXII — 448 p.

Voici le premier volume d'une série destinée à rendre compte de la mythologie et du folklore de la N.E.F.A. Ce premier tome comporte des traductions anglaises de textes dont les versions originales paraîtront plus tard et séparément, comme ce sera le cas pour les textes et traductions des mythes de création des Adi (Abor). Le matériel est présenté ici comme dans les publications précédentes de V. E. concernant les « Oral Literatures » de l'Orissa et ailleurs. Les contes sont groupés sous quatre rubriques : Ciel et Terre, l'Homme et son Histoire, la Vie quotidienne de l'Homme, le Monde des Animaux. Il faut espérer que l'auteur tiendra sa promesse de nous donner « much more introduction material and a full account of the various tribes », dans le deuxième tome. En fait ce n'est pas tant la quantité que la qualité de la présentation qui est à critiquer dans ce premier tome. On aurait surtout souhaité que quelqu'un — philologue ou ethnologue peu importe — possédant une formation solide de tibétisant se soit associé à cette série de publications. Car les influences tibétaines dans le folklore de ces régions sont certaines. Et il importerait davantage de les relever que de constater de vagues analogies avec la mythologie des Indiens d'Amérique. D'autre part, il est regrettable de publier un volume de ce genre sans carte. Quoiqu'il en soit, on souhaite vivement que la récolte des matériaux se poursuive.

A.W. M.

137 VERRIER (Chanoine H.).

**L'Eglise devant les Témoins de Jehovah.** Raismes (Nord), chez l'auteur, 22, rue Léopold-Dusart, 1957, 234 p.

Le titre de cet ouvrage en indique clairement le but apologétique. Le sociologue y trouvera de bons éléments d'histoire du mouvement jéhoviste, de ses modes de pénétration dans notre pays et de sa psychologie. On regrettera que la bibliographie et la documentation de l'auteur se limite à des publications françaises. La thèse de Czatt (Milton S.), *The International Bible Students*, Scottdale, Pennsylvanie, Yale Studies in Religion, n° 4, 1933, demeure un ouvrage de base et la seule étude scientifique de ce mouvement. On aurait également aimé voir citer Hutten (Kurt), *Seher, Grübler, Enthusiasten*, Stuttgart, Quell Verlag, 4e éd., 1954, qui contient un remarquable exposé sur les Témoins, et des statistiques officielles de ce mouvement. De même, le chanoine Verrier aurait trouvé le nombre exact des sectateurs de Rutherford dans Cole (Marley), *Jehovah's Witnesses* (*Arch.*, III, n° 143), et pour chaque année depuis lors dans le *Yearbook* régulièrement publié par la Watchtower de Brooklyn. Ceci aurait évité les estimations inexactes de la page 184. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi les statistiques avouées de ces sectaires seraient « bien en dessous de la réalité » (p. 11), si en même temps « nous n'avons aucune raison de mettre en doute leur sincérité » (p. 11 également). C'est là évidemment un détail, car le Chanoine Verrier connaît bien l'histoire et la doctrine des Témoins et l'expose avec grande clarté.

J. S.

138 VOGT (Evan Z.) et HYMAN (Ray).

**Water witching U.S.A.** (Les sourciers aux Etats-Unis). Chicago, The University of Chicago Press, 1959, 248 p.

L'art du sourcier est sans doute la forme la plus typique de persistance de la magie dans la vie technique moderne. Le présent ouvrage tente d'en donner une explication à la fois psycho-physiologique (qu'est-ce qui fait mouvoir les baguettes ?), psycho-sociologique (qu'est-ce qui explique la persistance de la croyance en l'efficacité de cette pratique) et sociologique (quelles conditions sociales favorisent le recours au sourcier ?). Le matériel de base est un questionnaire distribué à environ 500 agents des services agricoles américains. Cette forme d'enquête indirecte conduit à des conclusions, sans doute un peu trop conjecturales. On retiendra néanmoins, certaines caractéristiques intéressantes du phénomène : son évolution vers une forme laïcisée de la magie d'où les représentations religieuses ont pratiquement disparu, sa compatibilité avec les divers niveaux d'éducation, son développement là où le besoin d'eau ainsi que la diffi-

culté de faire appel aux géologues patentés créent une situation angoissante. La croyance en l'efficacité du procédé ne serait pas à proprement parler irrationnelle : une forme appropriée de rationalisation s'y attache au contraire ; en revanche, le caractère fortement émotionnel et de la pratique et de l'attente du résultat seraient pour beaucoup dans la persistance de ce procédé magique.

F.A.I.

139 WAXMAN (Meyer).

**Introduction à la vie juive.** Paris, Editions Albin Michel, 1958, 285 p. (Traduit de l'anglais. Préface du rabbin Elie Munk. Coll. Présences du Judaïsme).

Cette collection « aura pour tâche de mettre en lumière (les) différentes composantes de l'âme juive », car « le judaïsme, demeuré longtemps mystérieux et méconnu, demande à être présenté dans son contexte authentique aussi bien que dans ses origines historiques et dans sa portée éternelle ». On a choisi pour inaugurer la série l'ouvrage rédigé par M. Waxman, professeur à l'Université de Chicago. Ce n'est pas une étude sur le Judaïsme ancien, mais bien une présentation de la religion juive, telle qu'elle existe à l'heure actuelle. Alors que la plupart des livres consacrés à ce sujet offrent en priorité un tableau de la pensée religieuse juive, l'auteur a consacré la moitié du volume aux « Institutions du Judaïsme », ce qui a l'avantage de mettre d'abord en relief les rites et les attitudes morales dans lesquelles s'exprime concrètement cette religion. Les origines historiques de chacun des gestes ou des coutumes servent à expliquer l'esprit dans lequel le fidèle doit les accomplir. C'est seulement ensuite que sont présentées les grandes idées religieuses du Judaïsme, que l'auteur n'hésite pas à qualifier de « dogmes ». C'est dire que sa présentation de la pensée juive n'est pas seulement basée sur le Talmud, mais qu'elle tient compte de l'apport des grands théologiens qui ont au cours des siècles enrichi le trésor doctrinal du Judaïsme. Cette très belle synthèse intéressera non seulement les Juifs croyants, mais aussi tous ceux qui voient dans le Judaïsme une « spiritualité vivante ».

J. H.

140 WIESER (Paul), éd.

**Die Einheit der Kirche und die Sekten.** (L'Unité de l'Eglise et les Sectes). Zollikon (Suisse), Evangelischer Verlag, 1957, 128 p.

Ce petit ouvrage, publié sous la direction de Paul Wieser, contient les communications faites par cinq auteurs à une session d'étude sur les sectes tenue à Zurich en octobre 1956, sous le patronage de l'Alliance Protestante Suisse. On y trouvera le point de vue des églises protestantes dominantes devant le problème du prosélytisme sectaire. On ne saurait assurer que ce point de vue soit lui-même, à en juger par ces pages, toujours exempt de sectarisme.

J. S.

141 WILSON (R. McL.)

**The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy.** (Le Problème gnostique. Une étude sur les rapports entre le Judaïsme hellénistique et l'hérésie gnostique). Londres, A.R. Mowbray, 1958, 274 p.

Le Gnosticisme reste à l'ordre du jour et la publication de certains textes de Nag Hammadi (Livre Secret de Jean, Evangile de Vérité) est venue apporter au dossier des éléments très importants. Le but de notre auteur n'est pas d'étudier à fond ces éléments nouveaux, bien qu'il leur consacre un chapitre très intéressant. Les sources patristiques lui paraissent, dans l'état actuel des choses, encore indispensables pour se faire une idée d'ensemble du phénomène gnostique. Il considère d'ailleurs que « le temps n'est pas encore venu » pour une étude exhaustive de ce mouvement. Il a préféré appliquer tous ses efforts à « l'exploration d'un petit coin du champ, auquel dans le passé on a peut-être accordé trop peu d'attention », à savoir les liens entre le Judaïsme de la Dispersion et le Gnosticisme. Pour cela il présente dans son premier chapitre un tableau général de l'atmosphère et des idées de ce Judaïsme, afin de déterminer, dit-il, « dans quelle mesure il était un légitime développement de l'Ancien Testament et dans quelle mesure il avait été modifié par son contact avec le monde païen ». En réalité il insiste surtout sur le second aspect des choses, en mettant peut-être trop en relief les cas de syncrétisme tels que le culte de Zeus Hypsistos ou de Sabbazios. Il a raison par contre de souligner l'ambiance grecque à laquelle ne pouvaient échapper les Juifs de la Dispersion dans toutes leurs activités, aussi bien religieuses que sociales et économiques. Cette « hellénisation » ressort encore davantage dans le second chapitre sur le « Judaïsme alexandrin et Philon ». Les termes grecs utilisés pour traduire la Bible dans la version des Septante et les notions philosophiques qui revêtent les idées juives dans les ouvrages de Philon sont la preuve manifeste d'un contact tellement

intime qu'il devient difficile de séparer l'enveloppe de son contenu. On doit constater que ces deux chapitres sont seulement des approches du véritable problème, car l'hellénisation n'est pas la gnose. De plus cette hellénisation n'était pas le fait exclusif de la Dispersion, puisque le Talmud lui-même en porte encore la trace.

C'est seulement dans le troisième chapitre que l'on entre dans le vif du sujet et que se pose enfin le problème de la définition du « gnosticisme ». Cette définition est en effet indispensable pour résoudre le problème posé par l'auteur et tout le début de son livre aurait pris une autre couleur, s'il avait d'emblée présenté les éléments de cette définition. Le rappel des différentes thèses (Harnack, Bousset, Bultmann) le conduit à distinguer deux formes de gnosticisme : l'un « au sens fort », qui « autant qu'on puisse en juger actuellement, est plus ou moins contemporain du Christianisme » et donc apparaît pratiquement sous la forme d'« hérésie chrétienne », l'autre « au sens large » et qu'on retrouve aussi bien « chez des théologiens chrétiens orthodoxes comme Clément ou Origène » que chez « des juifs hellénistiques comme Philon et chez des écrivains païens comme les Hermétistes ». Cette seconde forme a été préparée « par le syncrétisme du monde gréco-romain », car « la caractéristique du gnosticisme sous toutes ses formes est le syncrétisme ». Cette distinction permet d'affirmer que « il y a des traces d'un type de pensée « gnostique » dans Philon et encore plus dans Paul », tout en refusant d'admettre la moindre influence réelle de la Gnose sur ces deux penseurs, qui ont au contraire fourni à la Gnose postérieure bien des éléments, tandis que « la fausse doctrine combattue (dans les épîtres pauliniennes ou la littérature johannique) semble bien être le Gnosticisme sous une forme embryonnaire ». Celui-ci se développera pour devenir « le Gnosticisme proprement dit représenté par les sectes du second siècle », pour aboutir « aux développements postérieurs du Manichéisme, Mandéisme et autres mouvements similaires ».

Cette façon de présenter les choses conduit l'auteur à comparer dans une très longue étude « Judaïsme et Gnosticisme » sur les points de doctrine qui lui semblent les plus importants : Dieu, le monde, l'homme, le salut, le rédempteur. En fait la comparaison porte sur le « Gnosticisme proprement dit », tel qu'il était constitué au second siècle comme hérésie chrétienne, tandis que le Judaïsme est le Judaïsme hellénistique préchrétien ou contemporain du christianisme. Ce décalage temporel entre les deux objets comparés, sans enlever tout intérêt à l'analyse, a l'inconvénient de souligner beaucoup plus les dissemblances que les rapprochements possibles. Aussi la conclusion de l'ouvrage ressort-elle directement de la méthode employée : « En dépit de ses éléments juifs et chrétiens, en dépit de sa contribution à la pensée chrétienne comme essai d'adaptation... le Gnosticisme n'est pas chrétien, mais un moment du paganisme ». En réalité le problème des rapports avec le Judaïsme hellénistique n'est pas résolu et cela tient précisément au fait qu'il aurait fallu comparer avec lui non le gnosticisme dans sa forme achevée, mais ce « prégnosticisme, dont l'auteur admet l'existence, mais qu'il a trop tendance à confondre avec le syncrétisme hellénistique. Il faut avouer que le travail est difficile et que les éléments n'en sont pas encore suffisamment élaborés. Le problème du gnosticisme préchrétien reste entier.

J. H.

142 WORLD COUNCIL of CHURCHES. **Report on Women in Ministry.** (Rapport sur les Femmes dans le Ministère). **Summary of facts about the Ordination of Women in the member Churches of the World Council of Churches.** (Sommaire des faits concernant l'ordination des femmes dans les Eglises membres du Conseil Œcuménique). Genève, World Council of Churches, 1958, 27 et 33 p. (polytypé).

Le premier document résume les arguments bibliques et théologiques présentés pour et contre l'ordination des femmes au ministère pastoral. Tout en rappelant que le Conseil Œcuménique n'a pas pris position officielle sur cette question, il constate que la grande majorité des réponses reçues par lui à cette consultation arrivent *théoriquement* à des conclusions « pour ».

Le second document se présente sous forme d'un intéressant référendum sur la *pratique* des églises, membres du Conseil, en ce domaine. Sur les 168 églises membres : 48 admettent les femmes à la plénitude du ministère pastoral ; 9 les admettent partiellement ou occasionnellement ; 90 ne les admettent pratiquement pas ; et 21 ne fournissent aucune conjoncture précise. Ainsi, alors que la majorité des réponses théoriques seraient en faveur d'un certain sacerdoce du pastorat féminin, seulement une minorité, soit environ 38% des églises, le favorisent pratiquement.

H. D.

143 YULE (George).

**The Independents in the English Civil War.** (Les Indépendants dans la Guerre Civile Anglaise). Londres, Cambridge University Press, 1958, VIII-156 p.

L'auteur, Professeur à l'Université de Melbourne, en Australie, nous donne ici une excellente étude sur une des questions les plus difficiles et les plus passionnantes du XVII^e siècle anglais. Qui étaient les Indépendants, que voulaient-ils et que traduit leur mouvement du point de vue sociologique ? L'auteur s'efforce de répondre à ces questions en passant en revue les documents imprimés et les archives. On ne peut, à son avis, rien affirmer de très précis. Les premiers chefs du mouvement et ses partisans radicaux, les Régicides, étaient des Indépendants ou des partisans de la tolérance religieuse. Souvent aussi, ils étaient républicains. C'est peu, mais la démonstration de M. Yule convainct. On ne saurait avancer rien de plus.

Les marxistes ont voulu voir dans la Révolution anglaise menée par les Indépendants un épisode de la lutte des classes : bourgeoisie contre féodalité. Notre auteur a cherché à savoir à quelle classe appartenaient les chefs et les partisans connus du mouvement. En fait, ils ne constituent pas un tout homogène, et de loin. Il y a une coupure sociologique nette entre Levellers et aristocrates indépendants. Mais les deux partis en présence ; royalistes et régicides ou républicains se composent des mêmes classes. On trouve des deux côtés de la noblesse de cour, de la petite noblesse et des hobereaux campagnards, des marchands de Londres et des marchands provinciaux. Peut-être y a-t-il plus de vérité dans l'analyse de M. Trever-Roper, qui tente beaucoup l'auteur, d'après laquelle la petite noblesse, très défavorisée par la conjoncture économique et politique, aurait en général soutenu le parti des Indépendants. Pour notre auteur, finalement, les Indépendants ne représentent pas une classe sociale, ni une doctrine ferme et unique. Les influences locales et les attitudes négatives semblent avoir joué un grand rôle dans les luttes qui se terminèrent par la victoire passagère de Cromwell et des siens, dont on sait combien ils furent divisés et politiquement et religieusement.

L'étude de M. Yule mérite d'être saluée sans réserves pour sa probité, sa solidité, la finesse de ses analyses. On y trouvera sur la typologie secte-église de Trœltsch, de fort pertinentes remarques. De même y notera-t-on de non moins intelligentes précisions sur les relations du Puritanisme et du Séparatisme d'une part et du Séparatisme avec l'Indépendance. L'exposé des idées religieuses des Indépendants retiendront également l'attention. Par la pénétration de ses réflexions et sa clarté à rendre compte d'une réalité mouvante, foisonnante et variée, ce petit livre se présente comme un grand'œuvre.

J. S.

---

*Les dépouillements des revues et recensions d'ouvrage en vue du présent* Bulletin Bibliographique *ont été assurés par :* Roger BASTIDE, Henri DESROCHE, F.G. DREYFUS, F. FURSTENBERG, Reine GOLDSTEIN, Jean HADOT, François-André ISAMBERT, Christiane LACOUR, Marie-Louise LETENDRE, A.W. MACDONALD, Jacques MAITRE, Marie-Rose MAYEUX, Michel MESLIN, Emile POULAT, M.I. PEREIRA DE QUEIROZ, Jean SEGUY, Monique VINCIENNE.

---

Imprimerie G. de Bussac, 2, cours Sablon — Clermont-Ferrand
Dépôt légal n° 584. — 4^e trimestre 1959